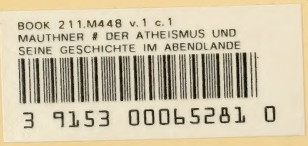
Fritz Mauthner

Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande

Band I

211
M448
141292, v.1



Date Due

OCT 1 3 '53			
Demco 293-5			

PA349

Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Von
Fritz Mauthner

1. Band

Einleitung
Erstes Buch: Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter

1922

Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin

277
M448
v.1

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1920
by Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart

Druck der
Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart

Vorwort

Damit der Leſer nicht bis zum letzten Abſchnitt des vierten Bandes zu warten brauche, um das letzte Ziel dieſes Werkes kennen zu lernen, will ich gleich an dieſer Stelle ein Glaubensbekenntnis ablegen; ich möchte diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe führen, von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geſchichtlich gewordene und geſchichtlich vergängliche Menſchenſatzungen erſcheinen, die Dogmen aller poſitiven Religionen ebenſo wie die Dogmen der materialiſtiſchen Wiſſenſchaft, auf die Höhe, von welcher aus überſehen Glaube und Aberglaube gleichwertige Begriffe ſind. Was ich zwiſchen den Zeilen des niederreißenden Buches aufbauend zu bieten ſuche, mein Kredo alſo, iſt eine gottloſe Myſtik, die vielleicht für die Länge des Zweifelsweges entſchädigen wird.

Die Überſchrift verſpricht ein Buch über den Atheismus und ſeine Geſchichte im Abendlande. Ich meine, hier etwas mehr, dort etwas weniger gegeben zu haben. Die Darſtellung des Atheismus ſelbſt mußte unvollſtändig ausfallen, weil ich nur die Befreiung vom Gottesbegriff behandelt habe, die Vorgeſchichte Gottes jedoch, die ſiegreiche Entwicklung des Gottesbegriffs, einem nach mir kommenden Arbeiter überlaſſen wollte. Die Geſchichte der Befreiung vom Gottesbegriff wäre aber kläglich lückenhaft, wenn ich mich auf die Reihe der dogmatiſchen Gottesleugner beſchränkt hätte. Äußere und innere Gründe hinderten im ſogenannten Mittelalter und noch lange nachher auch freie Geiſter, deutlich und entſchieden ihre Abſage an die Kirche auszuſprechen; die äußeren Gründe ſind in den Gefahren zu ſuchen, die jedem Gottesleugner drohten; der innere Grund beſtand in der Abhängigkeit jedes Denkers von der Sprache der Zeit, von der gemeinſamen chriſtlichen Sprache, worunter aber auch die gemeinſame Sitte und Wiſſenſchaft zu verſtehen iſt. Es gehörte zu meinen ſchwierigſten Aufgaben, in jedem einzelnen Fall eine Entſcheidung darüber zu wagen, ob die Halbheit der Freidenkerei mehr auf bewußte Vorſicht oder auf unbewußte Feſſelung, durch den Zeitgeiſt, zurückzuführen ſei. Sollte alſo die Geſchichte des geiſtigen Befreiungskrieges nicht ſehr bedeutende Perſönlichkeiten und Strömungen übergehen, ſo mußte die Geſchichte der Aufklärung in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden, mußten neben den rein negierenden

14292 Franklin 4.50 (2v) 12/11/50

Atheisten auch die Lehrer der Vernunft- oder Naturreligion, die Deisten und die Pantheisten, endlich sogar einige Reformatoren und andere Ketzer dargestellt werden. Eine Kulturgeschichte des Abendlandes vom Standpunkt der religiösen Befreiung — nicht: einer Befreiung von der Religion — war zu schreiben. Anstatt „Abendland" hätte ich auch „Christenheit" sagen können, d. i. die Gesamtheit der westlichen Völker Europas, insofern sie nach Denk- und Lebensweise ein Ganzes ausmachen. Zu dieser Christenheit gehören wir alle, ohne Rücksicht auf die Zugehörigkeit zu einer Kirche. Durch Sitte und Sprache. Der Gegenstand des Kampfes, der Gottesbegriff, ist mir niemals der theologische Gott einer christlichen Konfession, sondern überall der ethnographische Gott der gemeinsamen „Christenheit".

Diesen ungeheuern geschichtlichen Stoff aus eigener Forschung zu bewältigen, geht doch wohl über die Kraft eines einzelnen Menschen, auch wenn er gelehrter, fleißiger und jünger wäre als ich. Bei vielen Führern und Anregern im Unglauben und im Zweifel durfte ich mich also damit begnügen, fremden Untersuchungen zu vertrauen und so wieder ein wenig zu glauben. Mir lag nur das Ziehen der großen Linien ob; und bei den nachwirksamsten Gestalten und Gedanken sorgte schon meine Wahrheitsleidenschaft dafür, daß ich bis auf die Quellenschriften zurückging und mich auf keine Vorarbeit verließ.

Für die Zeit bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts war ich bemüht, die Menschen und die Ideen der religiösen Befreiung mit möglichster Vollständigkeit zu schildern, wenn „Vollständigkeit" in einem Geschichtswerk nicht ein vermessener Ausdruck ist. Für die letzten beiden Menschenalter wäre der bloße Versuch, Vollständigkeit anzustreben, eine Torheit gewesen. Die Literatur der Gegenwart ist überhaupt gottlos. Die Geisteswissenschaften möchten zwar eine Verbindung mit der Theologie heuchlerisch wieder anknüpfen, aber die Naturwissenschaften stehen längst außerhalb der Kirche und die Dichtung gar ist allgemein atheistisch, auch da, wo sie die toten Symbole des Theismus wiederzubeleben sucht. Ich mußte mich für die letzten siebzig Jahre auf Stichproben beschränken, wenn ich überhaupt ein Ende finden wollte.

Um Entschuldigung zu bitten habe ich natürlich für die Unbescheidenheit, mit der ich ein Geschichtswerk zu verfassen unternahm, der ich kein gelernter Historiker bin. Aber ich habe ja auch die „Kritik der Sprache" verfaßt und war kein gelernter Philosoph und kein gelernter Philolog.

Meersburg, im März 1920

Fritz Mauthner

Inhalt des ersten Bandes

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

I. Geschichte Gottes 3
II. Philosophen 10
III. Wahrheit 13
IV. Theologie 15
V. Unsterblichkeit 38
VI. Altertum ohne Katechismus 54
VII. Mythos 68
VIII. Sophisten 81
IX. Sokrates 92
X. Kyniker 109
XI. Epikuros und Lucretius 119
XII. Römer 141

Erstes Buch 171

1. Abschnitt: Pelagianische und manichäische Ketzerei 173
2. Abschnitt: Geschichte des Teufels 186
3. Abschnitt: Aufklärung bis zum 13. Jahrhundert 221
4. Abschnitt: Abu Bekr ibn Tophail 270
5. Abschnitt: Neue Strömungen seit dem 13. Jahrhundert 278
6. Abschnitt: Kaiser Friedrich II. 297
7. Abschnitt: Das Buch von den drei Betrügern 311
8. Abschnitt: Gottlosigkeit geistlicher und weltlicher Herrscher 331
9. Abschnitt: Meister Eckhart und Ockam 340
10. Abschnitt: Kaiser Sigmund und die Hussiten 350
11. Abschnitt: Die Hexenreligion 373
12. Abschnitt: Befreiung von der Hexenreligion 411
13. Abschnitt: Auslöschen der Hexenbrände 450
14. Abschnitt: Der Cusaner 470
15. Abschnitt: Die Reformation. Luther und Erasmus 478
16. Abschnitt: Die Dunkelmännerbriefe 515
17. Abschnitt: Rinascimento 528
18. Abschnitt: Die Reformation in Italien 577
19. Abschnitt: Der Socinianismus 592
20. Abschnitt: Die Socinianer in Polen 613
21. Abschnitt: Sprichwörter und Sagen 647

Einleitung

I

Der große Pan ist tot oder liegt im Sterben; es ist Zeit, seine Geschichte zu schreiben. So lange noch Zeugen seiner lebendigen Herrschaft da sind. Die Geschichte des gewaltigsten Gedankenwesens, das in der Menschheit gewirkt hat. Die Geschichte der Gottesvorstellung oder des Gottes, je nachdem. Geschichte Gottes

Es gibt ein gutes Buch über das Emporkommen und den Niedergang des Teufelswahns, und dieses Buch ist überschrieben „Geschichte des Teufels"; in gleicher Weise hätte ich meine Untersuchung eine „Geschichte des Gottes" nennen können, obgleich ich mich auf den zweiten Teil der Aufgabe beschränkt habe, auf den abendländischen Freiheitskampf gegen die Gottesfurcht, und den ersten Teil, die Darstellung des Emporkommens der Gottesbegriffe, gern der vergleichenden Religionswissenschaft überlasse. Der Titel „Geschichte des Gottes" wäre aber nicht nur zu weit gewesen, sondern auch für mein Sprachgefühl noch ungenauer als der stillschweigend geduldete Buchtitel „Geschichte des Teufels". Auch da wäre es gewiß sorgfältiger gewesen, „Geschichte des Teufelswahns" zu sagen oder so ähnlich, denn ein Wahn kann als eine seelische Tatsache eine Geschichte haben, nicht aber der unwirkliche Gegenstand des Wahns. So kann man — genau genommen — auch nur eine Geschichte der Hexenprozesse oder des Hexenwahns schreiben, nicht aber eine Geschichte der Hexen, der niemals wirklichen Zauberweiber. Immerhin ist in den Kreisen der bücherlesenden Menschen der alte Teufelswahn so völlig abgestorben, daß der Titel „Geschichte des Teufels" allgemein richtig verstanden wird als eine nicht ganz genaue Bezeichnung für die Entwicklung und den Tod des Glaubens an ein Fabelwesen; als ob jemand mit behaglicher Ironie eine Geschichte des Zeus oder der Chimära ankündigen wollte.

Etwas anders steht es doch um die Gottesvorstellung. So stetig sich auch die Gebildeten in den Kulturvölkern Europas zuerst von den positiven Gottesdefinitionen und dann von den undeutlichen Vorstellungen der Vernunftreligion oder des Deismus losgelöst haben, ist doch eine gemeinsame Seelensituation für die Gottlosen eigentlich nicht vorhanden; die leise Ironie in der Überschrift „Geschichte des Gottes" würde kaum verstanden werden, und der Ausdruck „Geschichte des Gotteswahns" würde überflüssigen Anstoß erregen. Weil das gemeinsame Wort die gemeinsame Vorstellung überdauert hat.

Doch auch abgesehen von der Frage, ob der Kampf um den Gottesglauben für so abgeschlossen gelten darf wie der Kampf um den Teufelswahn, bringt es die ungeheure Ausdehnung des Stoffes mit sich, daß eine Geschichte des Atheismus oder der Gottlosigkeit sich selbst Grenzen ziehen muß, um die sich eine Geschichte des Teufels nicht zu kümmern brauchte. Aufbau und Abbau der Teufelsvorstellung läßt sich übersehen, Aufbau und Abbau der Gottesvorstellung ist unübersehbar.

Ketzer keine Atheisten

Will ich mich aber mit der Darstellung des Abbaus begnügen, mit einer Geschichte der Befreiung vom Gottesbegriffe, so muß ich die unzähligen Erscheinungen der sogenannten Ketzer aus meinem Rahmen ausschließen; denn die Ketzer waren immer, wenn man sich nicht auf den Standpunkt einer einzigen Konfession stellen und das arme Wort zum Schimpfe für Andersgläubige machen will, am Aufbau der Religion beteiligt oder doch bemüht, eine bestimmte Religion von Verunreinigungen zu säubern. Die meisten christlichen Ketzer wenigstens strebten mit reicheren oder geringeren Kenntnissen danach, in tiefer Gläubigkeit ein unfaßbares Urchristentum wieder herzustellen. Wir werden aber auf unserem Wege freilich auch solche Ketzer antreffen, die im Forschen nach dem wahren Sinne der Offenbarung über die Gottseligkeit zur gottlosen Bibelkritik gelangten, oder wieder Freidenker, die ihren Zweifel oder ihre Gottlosigkeit hinter einer von ihrem Zeitgeiste schon geduldeten Ketzerei verbargen. Die Ketzer der ersten Art teilen mit den ganz frommen Ketzern die Überzeugung, daß sie im Besitze der reinen Lehre sind; es ist sicherlich nur ein Zufall, verdient aber dennoch Erwähnung, daß dieses Vertrauen auf die reine Wahrheit der eigenen Lehrmeinung bereits in der Bezeichnung „Ketzer" steckt; man nimmt wenigstens allgemein an, daß der Ausdruck von den Katharern herkommt, einer gnostischen Sekte, die sich selbst als Katharer oder als „rein" von der offiziellen Kirche unterschied. Beinahe lustig ist es, daß man die Herkunft des Namens, der im 12. Jahrhundert üblich wurde, vergaß, daß man — mit lateinischer und mit deutscher Volksetymologie — „Ketzer" von „Katze" herleitete, dem Teufelstier, und daß man diese Herleitung wiederum dazu benützte, die widernatürliche Unzucht zu erklären, die fast jede christliche Sekte der anderen vorwarf, jede Kirche ihren Ketzern; und merkwürdig genug hat die gleichbedeutende Bezeichnung Bulgaren — die Sekte der Katharer kam über Bulgarien nach dem Abendlande — im Französischen eine ähnliche Wandlung durchgemacht: bougre*) hieß ein Knabenschänder, weil ein Ketzer so ein

*) Bougre (früher boulgre) ist gewiß von dem Volksnamen Bulgarus abzuleiten; jetzt nur noch roher, harmloser Scheltausdruck oder gar nur fluchartiger Ausruf: bougre! oder b... (gespr. bé).

Schuft sein mußte, und nahm erst spät den Sinn eines allgemeinen und gemeinen Schimpfwortes an, wie übrigens auch „Ketzer“ in einigen Mundarten der Schweiz. Wir werden leider die gleiche Erfahrung nur zu oft machen: ein Name, den sich eine Gruppe von Menschen zur ehrenvollen Unterscheidung von der Menge beigelegt hat, wird von dieser Menge zuerst als Ketzername gedeutet und schließlich als ein entehrendes und gefährdendes Schimpfwort gebraucht. Immer handelt es sich bei einem solchen Bedeutungswandel um die Torheit oder um die Unverschämtheit, die den eigenen Glauben für den richtigen und guten, den fremden Glauben für den falschen und schlechten hält, für den Aberglauben.

Aberglaube

Das Wort Aberglaube wirft vielleicht einiges Licht auf das Wort Glaube zurück. Solange man nicht von seinem eigenen, besonders nicht von seinem eigenen leidenschaftlich ergriffenen religiösen Glauben spricht, ist Glaube die vorurteilslose und parteilose Bezeichnung für die Anerkennung oder Bejahung einer Sache, einer Idee oder eines Ereignisses; Aberglaube dagegen will immer ein abschätziges Urteil über den falschen Glauben anderer fällen. Ja selbst, wenn man einmal von seinem eigenen Aberglauben redet, will man mitverstanden wissen, daß man diesen seinen falschen Glauben zwar nicht loswerden könne, aber mit seinem Verstande verurteile. Aberglaube ist also allgemein der von anderen Menschen angenommene Glaube, den der Sprecher nicht teilt; in der Gemeinsprache eines Volkes oder eines Volksteils: der fremde Glaube, den dieses Volk oder dieser Volksteil nicht teilt. Der gute Lutheraner Walch führt in seinem „Philosophischen Lexikon“ den römischen Gottesdienst ganz unbefangen an als ein Hauptbeispiel des Aberglaubens. Es ist, als würde daheim die Währung eines fremden Landes nicht für ein fremdes, sondern für ein falsches Geld angesehen, die Währung des eigenen Landes jedoch für gemünztes Gold.

Zu einem solchen Gegensatze zwischen Glaube und Aberglaube konnte es aber erst in der christlichen Zeit kommen, in welcher der „richtige“ Glaube (in jeder Sekte anders) in sogenannten Glaubensartikeln festgelegt und vom falschen Glauben unterschieden wurde. Wir werden gleich sehen, in welcher Weise die Gemeinsprache unscharf zwischen theoretisch falschem Glauben oder Ketzerei und praktisch falschem Glauben oder Aberglauben unterschied. Die antike Welt nahm es mit der Rechtgläubigkeit nicht so genau. Die Griechen verstanden unter *δεισιδαιμων* und *δεισιδαιμονια* etwa Gottesfurcht sowohl im guten als im übeln Sinne; richtiger: sie meinten Gottesfurcht, und es hing von der Freidenkerei oder auch nur von der Lokalreligion des Sprechenden ab, ob er diese Gottesfurcht freundlich oder unfreundlich bewerten wollte; der natürliche Gang

der Entwicklung hatte zur Folge, daß δεισιδαιμονια später fast nur noch für die tadelnswerte Gottesfurcht, ἀδεισιδαιμονια für Freiheit von Aberglauben gebraucht wurde. Das entsprechende Wort der Römer superstitio ist uns vielleicht nur darum mehr im Sinne des Aberglaubens bekannt, weil die römischen Klassiker um einige hundert Jahre jünger sind als die griechischen. Die lateinischen Kirchenväter gebrauchten zwar religio ausschließlich für den wahren, superstitio für den falschen Glauben; aber der gewöhnliche Sprachgebrauch lehrt, daß superstitio ursprünglich nicht so sehr den falschen als den ängstlichen Glauben bedeutete, die religiöse Scheu, ja sogar die Andacht, die eine Gottheit oder ihr Tempel einflößte; auch die religiöse Schwärmerei, dann aber besonders die mystische Verehrung fremder Kulte. Noch zwei Beispiele für die Vorurteilslosigkeit des römischen Sprachgebrauchs: das Adverb superstitiose heißt soviel wie genau, peinlich, skrupulös (ein Lieblingswort sehr gewissenhafter katholischer Geistlicher); und den Schulsatz bei Quintilianus (IV. 4, 5), Sokrates habe novas superstitiones eingeführt, dürften wir gar nicht anders übersetzen als „eine neue Gottesverehrung" oder „einen neuen Glauben", weil der Schulmeister doch gar nicht hatte sagen wollen, die alten superstitiones seien Aberglaube gewesen. Am entscheidendsten scheint es mir jedoch, daß der Dichter Vergilius das Wort superstitio für einen Schwur bildlich gebrauchen durfte, für einen Eidschwur der Juno, und daß der berühmteste Kommentator des Vergilius den Ausdruck superstitio harmlos durch religio erklärt.

Von dieser Anwendung des lateinischen Wortes sind in dem französischen superstition noch sehr deutliche Spuren erhalten. Es bezeichnet ursprünglich nicht Bräuche, die von der Kirche verboten sind, sondern eine übertriebene Ängstlichkeit in der Gottesverehrung, die dann allerdings zu der Vorstellung falscher Pflichten und zum Vertrauen auf unmögliche Wirkungen führen kann; endlich eine übertriebene Sorgfalt jeder Art, auch außerhalb religiöser Dinge. Fontenelle wendet das Wort auf die Befestigungskunst von Vauban an; es gebe gewisse superstitions, die erst bei dem Auftreten eines Genies verschwinden. Derselbe klassische Schriftsteller spricht vom Gemeinwohl, das bis zur superstition geliebt werden sollte, von einer Gewissenhaftigkeit jusqu'au scrupule et jusqu'à la superstition. D'Alembert redet einmal von einer superstition littéraire und Mme. de Genlis gar von les superstitions de la toilette. Und auch das Adjektiv superstitieux wird (ebenfalls von Fontenelle) im Sinne einer pedantischen Genauigkeit gebraucht. Auch die englischen Worte superstition und superstitions haben mitunter die alte römische Bedeutung einer übertriebenen Peinlichkeit.

Der bewußte bibelkritische, erkenntniskritische und endlich sprachkritische Atheismus des christlichen Abendlandes ist nun aber eine ganz andere Sache als der Atheismus der antiken Welt, der zwar auch aufklärerisch war, aber an eine Kritik des Gottesworts (weil es keines gab) nicht denken konnte, an eine Kritik des Gottesbegriffs nicht dachte. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns erinnern, mit wie kindlicher Harmlosigkeit ein so konservativer und religiöser Schriftsteller wie Plutarchos den Satz aufstellen konnte: der Aberglaube sei ein größeres Unglück als der Atheismus. Die Griechen und Römer hätten, wenn sie englisch gesprochen hätten, ein bekanntes Wort abändern und sagen können: „Superstition begins at home." Den Römern war (und ähnlich stand es um die noch deutlichere δεισιδαιμονια der Griechen) „superstitio" auch die Furcht vor falschen, ausländischen Göttern, aber jede Ängstlichkeit in der Religion, jede Schwärmerei, ja endlich der Kultus selber hieß „superstitio"; dem Christentum war es vorbehalten, die hochmütige Unterscheidung zu befehlen: was ich glaube, das ist Glaube, was die anderen glauben, das ist Aberglaube. Es braucht nicht wieder darauf hingewiesen zu werden, daß jede christliche Sekte die Meinung jeder anderen Sekte für Aberglauben erklärt, daß namentlich die Protestanten über den Aberglauben der Katholiken schreien. Die Römer redeten von einer superstitio muliebris, anilis beim eigenen Volke. Die Philosophen bekämpften eigentlich niemals den Gottesbegriff, sondern nur die Gottesfurcht; darum war ein Mann wie Epikuros nicht ein Atheist in unserem Sinne, sondern nur ἀδεισιδαιμων, frei von Gottesfurcht, frei von Aberglauben. Erst die lateinischen Kirchenväter änderten die Wortbedeutung und wollten „superstitio" unduldsam auf den Volksglauben, den Glauben an die antiken Götter angewandt wissen. Die Beschränktheit der neuen Religion ging so weit, daß sie den Wahnsinn gar nicht bemerkte, zu welchem die Umkehrung der Begriffe führte; als nämlich bald darauf die unglückselige Lehre aufkam, hinter Venus, Diana und den anderen Göttern stecke der Teufel, da wurde diese Lehre unter die Glaubensartikel aufgenommen und jeder Zweifel daran nach einer noch späteren Entwicklung mit dem Feuertode bestraft; der einfache Glaube der Römer aber an das Dasein ihrer Götter hieß auch dann noch Aberglaube, als die Kirche das Dasein des Teufels (in diesen Göttern) zu einem Glaubenssatze gemacht hatte. Und niemand scheint die Zudringlichkeit in dieser Dummheit beachtet zu haben.

Als nun Bayle den Satz wieder auf die Bahn brachte, der Atheismus sei nicht so schlimm wie der Aberglaube, da tat er zwar sehr

unschuldig und stellte sich auch so an, gelegentlich, als verstünde er unter dem Aberglauben den Götzendienst der Heiden; sein Satz war aber wirklich vom Standpunkte der Kirche ungleich gefährlicher als der Satz des Plutarchos. Dieser, obgleich sonst ein Gegner des Epikuros, war doch Grieche genug, um ungefähr zu meinen: die Furcht vor göttlichen Strafen, die Angst vor überirdischen Einmischungen ist schlimmer als eine Philosophie, die eine allgemeine Geltung der Naturgesetze lehrt und den Gott einen guten Mann sein läßt. Was Bayle, oft mit überraschender Offenheit, öfter mit begreiflicher Vorsicht, lehrt, das ist, mehr als anderthalb Jahrtausende später, etwas ganz Neues: der Aberglaube, worunter man jedes unduldsame, fanatische Religionssystem verstehen mag, ist für die Ruhe der Bürger, für den Frieden im Staate und zwischen den Staaten gefährlicher als die Überzeugung, daß es einen Gott überhaupt nicht gebe. Plutarchos verstand unter Atheismus eine ruhige, persönliche, unangreifbare und friedliche Weltanschauung, Bayle verstand unter dem gleichen Worte eine „gefährliche", rebellische, die öffentliche Meinung bekämpfende Überzeugung. In der Zeit zwischen Plutarchos und Bayle war „Atheist" zu einem Schimpfworte geworden; und blieb noch lange in solcher Geltung.

Streng genommen bedeutet „Atheismus" nur den Seelenzustand eines Menschen, der ohne Gott lebt, der z. B. vom Dasein eines Gottes niemals gehört hat oder der einfach an das Dasein von Göttern nicht glaubt. In diesem Sinne gab es im alten Indien, gab es in Griechenland Atheisten genug. Der Atheismus im neueren Abendlande, der christliche Atheismus, wenn ich so sagen darf, besaß nicht diesen ruhigen, einfach negierenden oder nichtwissenden Charakter. Inmitten der Christenheit, die tausend Jahre lang eine Theokratie war und die eine Priesterherrschaft heute noch in vielen Bestimmungen des Rechts und der Sitte duldet, mußte die einfache Gottesleugnung aktiv werden oder scheinen, wurde jeder Atheist zu einem Aufrührer, der seiner Überzeugung nur mit der äußersten Lebensgefahr Ausdruck geben konnte. Der drohende Feuertod hat sich zu der immerhin kleineren Gefahr gemildert, daß der Atheist nicht Briefträger werden kann, auch nicht Minister, auch am Stammtisch einer Kleinstadt nicht unbehelligt lebt, aber die Sachlage blieb: die gesamte Christenheit bekennt sich, ehrlich oder nicht, zum Glauben an einen Gott; auch der Gottesleugner ist in diesem Glauben und zu diesem Glauben erzogen worden und hat sich früher oder später von diesem Glauben losmachen, losketten, losdenken müssen. Er hat sich durch eigene
Gottlos Arbeit befreien müssen. In dem Wörtchen „los" liegt die Vorstellung einer Befreiung aus Gefangenschaft oder Knechtschaft. Diese Bedeutung

hat „los“ fast immer vor einem Verbum und hinter einem Nomen. Verbindungen wie „arglos, achtlos, bewußtlos“ werden zwar nicht falsch verstanden, wenn man die Nachsilbe wie eine reine Negation auffaßt, sie etwa mit „ohne“ gleichsetzt; aber im Falle der Zusammensetzung „gottlos“ liegt die Sache doch etwas anders. Die Einigkeit, ja die Vereinigung mit Gott scheint dem tief christlichen Jahrtausend eine Selbstverständlichkeit; der Fromme — der Pietist ist darin womöglich noch sicherer als der Rechtgläubige — kann es sich gar nicht vorstellen, daß ein Volksgenosse einfach ohne Beziehung zu dem Gotte des allgemeinen Volksglaubens stehe, daß er das Band nicht gewaltsam (z. B. durch einen Bund mit dem Teufel, der dann in ganz besonderem Sinne „los“ ist) zerrissen habe. Aber auch der Atheist, bis tief in unsere Zeit hinein, empfindet es als eine Tat (nicht als eine Unterlassung), Gott los geworden zu sein. So hätte auch im Sprachgebrauche der Atheisten das Wort „gottlos“ einen aktiven, heroischen Charakter annehmen können. Doch die Minderheit schafft nicht den Sprachgebrauch; die Mehrheit, die gottgläubig war, gewöhnte sich daran, an eine (strafbare) Handlung zu denken, wenn sie ein Geschehen oder einen Menschen gottlos nannte. In Luthers Bibelübersetzung konnte mit „gottlos“ noch der unbekehrte, der über Gott unbelehrte Mensch bezeichnet werden, der Heide; im Sprachgebrauche der Frommen aber wurde „gottlos“ schließlich zu einem Scheltworte, mit welchem jeder Andersgläubige als nichtswürdig gebrandmarkt wurde. Der Ausdruck kam dadurch so herunter, daß er (moralisch melioriert, sprachlich pejoriert) auch einen viel leiseren Tadel mitumfaßte; man redete von gottlosen Knaben, gottlosen Streichen, wo man vielleicht nur scherzend einen Mutwillen nicht ganz am Platze fand; wie umgekehrt „göttlich“ zur Bezeichnung lobenswerter Eigenschaften des Geistes oder des Körpers verwandt wurde, besonders von witzigen Schriftstellern, wie Adelung meint, und mißbräuchlich.

Durch den etymologischen Hinweis auf die Tätigkeit des Befreiungskampfes hätte sich das Wort „Gottlosigkeit“ für den Hauptbegriff dieses Buches empfohlen; aber der alte Sprachgebrauch, der aus einer ehrlichen Bezeichnung einen Schimpf gemacht hat, haftet dem deutschen Worte doch fester an als dem Fremdworte, und so will ich doch lieber eine Geschichte des Atheismus schreiben als eine Geschichte der Gottlosigkeit. Das Fremdwort, noch im 18. Jahrhundert auch in Deutschland eine häufige Schelte, hat langsam seinen rein sachlichen Sinn wiedergewonnen, es klingt vorurteilsloser als das deutsche Wort. Und die Geschichte des Atheismus wird und soll sich zu einer Geschichte der Freidenkerei erweitern.

II

Philosophen

Eine Geschichte der Freidenkerei ist nicht eine Geschichte der Philosophie. Daß die Philosophen zu allen Zeiten Gottesleugner gewesen seien oder doch Förderer des Atheismus, ist ein Satz, der früher ebenso allgemein gegen die Philosophie ausgespielt wurde, wie er jetzt unbesehen zugunsten des Atheismus benützt wird. Eine ernsthafte, also sprachkritische Geschichtschreibung wird wieder einmal darauf hinweisen müssen, daß die Leugnung eines Glaubens verschieden ist je nach der Art des Glaubens, daß der heidnische Atheismus ein anderer war als der christliche, und daß die Meinung, alle Philosophen seien Gottesleugner gewesen, eigentlich falsch ist, weil die Scholastiker des wirklich ganz frommen 10. und 11. Jahrhunderts, weil also diese logischesten Theologen ganz wohl das Recht hatten, sich nach ihrer Disziplin und ihrer Methode etwa auch Philosophen zu nennen. Wir sind nur durch den Atheismusstreit der christlichen Geschichte zu befangen geworden, um das gern zuzugeben; man achte aber darauf, daß der Glaube oder Unglaube — an das Dasein der Götter nämlich — in den antiken Philosophenschulen eine sehr kleine Rolle spielte. Als dann die alte Philosophie durch die Renaissance wieder bekannt wurde, wurden freilich viele christliche Gelehrte zum Abfall verlockt; nicht aber gleich zum Zweifel am Dasein eines Gottes, sondern zunächst nur zum Zweifel an der Wahrheit des Christentums.

Noch früher ist die Renaissance des Aristoteles der jüdischen und der mohamedanischen Orthodoxie gefährlich geworden. Es ist beschämend für den Bekenntnismut auch dieser für fanatisch ausgegebenen Nationen, daß die Araber sogleich Freigeister wurden, da aufgeklärte Kalifen das Studium des Aristoteles begünstigten, daß viele Juden unter der Herrschaft aufgeklärter Kalifen die heidnische Philosophie annahmen und sogar das Gesetz Moses preisgaben. Das Denken war so frei, wie der Herrscher es erlaubte.

Bekanntlich hat schon Cicero den Leitsatz von dem Atheismus aller Philosophen vorgebracht, und zwar wie einen Gemeinplatz, wie ein Axiom, über dessen Wahrheit allgemeine Übereinstimmung herrscht. (Man erinnere sich, daß der consensus nationum als Argument für das Dasein Gottes ebenfalls seit Cicero bis zum heutigen Tage durch die Schulen wandert.) So selbstverständlich dünkt ihm dieser Satz, daß er die folgenden Beispiele daneben stellt: die Mutter liebt ihr Kind, der Geizhals hat keine Achtung vor dem Eide. Will man sich aber ganz deutlich zum Bewußtsein bringen, wie unübersetzbar solche Worte aus dem Altertum für uns im Grunde sind, so denke man daran, daß in dem Satze „Philosophen wissen nichts von Gott“ eigentlich nur die Negation „nichts“ und das armselige Vorwörtchen „von“ ihre Bedeutung in diesen 2000 Jahren

nicht geändert haben. Es wären drei starke Bücher zu schreiben, wollte man den Bedeutungswandel der drei Hauptbegriffe auch nur einigermaßen erschöpfend darstellen. Ich will hier, wie an anderen Stellen auf andere Entwicklungen, bei jedem der Worte nur auf den einen Punkt hindeuten, daß nämlich bei den Griechen und Römern nur wenige Begriffe (etwa die der Jurisprudenz) genau definiert waren, daß die allermeisten Worte, ganz gewiß die drei unseres Satzes, ahnungslos der Gemeinsprache entlehnt wurden.

Philosophie ist freilich heute noch ein vielumstrittener Begriff; es gäbe für geduldige Leser einen nicht unlustigen Folianten, wollte man zusammenstellen, was auch nur seit Bacon von Verulam unter Philosophie verstanden worden ist. Immerhin ist selbst die positivistische Philosophie, deren bester und diesseitigster Teil der Erkenntnissehnsucht der Griechen (natürlich nicht der griechischen Unbehilflichkeit des Ausdrucks und der griechischen Unwissenheit) am nächsten stehen dürfte, doch ein Versuch, über allen Wissenschaften einen höheren Standpunkt zu finden und von ihm aus das Sein der Welt (nicht den sogenannten Sinn des Lebens) zu erklären; dieser höchste Standpunkt verlangt die Anwendung der schärfsten Methoden der Logik oder der Psychologie, je nachdem, weil die moderne Philosophie Erkenntnistheorie geworden ist, auch bei denen, die es nicht zugeben wollen. Von alledem finden sich im Altertum nur erst leise Spuren. Zur Zeit des Cicero hieß freilich Philosophie längst nicht mehr, wie in den kindlichen Anfängen, der bloße Wunsch nach irgendeiner Weisheit; aber er definiert sein bißchen Philosophie doch noch so ungefähr: als die Übung in jeder Kenntnis von allerlei sehr guten und interessanten Dingen. Zu diesen Dingen gehörten für ihn auch die Götter des Volksglaubens; er war mit den weit besseren griechischen Denkern nicht zufrieden, die ihren Witz just an solchen Dingen übten.

Wissen ist der neueren Philosophie, eben weil sie Erkenntnistheorie ist, ein ernstlich relativer Begriff geworden. Nun war eine gewisse Relativität des Wissens den Griechen durchaus nicht fremd; die besten Sophisten und die Skeptiker lehrten das, aber, mit den Ergebnissen des Humeschen Zweifels und des französischen und englischen Agnostizismus verglichen, sind alle diese antiken Kühnheiten nur dogmatische Spielereien begabter und streitsüchtiger Jünglinge. Sokrates und Platon, die von allen späteren Philosophen zumeist verehrt wurden, ja auch Aristoteles, glaubten absolut zu wissen, was sie etwa wußten. Unkritisch, wortabergläubisch trugen darum die Griechen, die gläubigen wie die ungläubigen, auch das vor, was sie von den Begriffen zu wissen glaubten, die man damals um den Gottesbegriff herum sprechen hörte. Ja sogar die Nega-

tion „nichts“, die ich vorhin voreilig oder vorläufig unverändert genannt habe, ist es nur gewissermaßen in logischer Beziehung; in Verbindung mit dem Wissensbegriff hat auch diese Negation ihre Wandlung durchgemacht. Der moderne Agnostizismus ist freilich nicht positiv, wie Herbert Spencer gern glauben machen möchte; aber er ist (in sehr ungeschickter Form) doch ein verständlicher Ausdruck der neuen Erkenntnistheorie und dürfte sogar für Kants letzte Überzeugung angesprochen werden; die Agnosie des Sokrates, sein berühmtes „ich weiß, daß ich nichts weiß“, geht aber auf keine erkenntnistheoretische Methode zurück, sondern bezeichnet offenbar nur die ironische Weise seiner Gesprächführung; er stellte sich unwissend, damit der Gegner sich Blößen gäbe; nirgends findet sich in dem, was von ihm berichtet wird, der tiefe Gedanke der Unerkennbarkeit des Wesens. Und bei den anderen Griechen erst recht nicht.

Gott ist scheinbar kein so abstraktes Wort wie Philosophie und Wissen, und der Begriff ist auch darum in der Hauptsache für unverändert gehalten worden. Aber nicht einmal in der Zeit von Homeros bis zu den Neuplatonikern haben wir es mit dem gleichen Gottesbegriffe zu tun; und trotz der Abhängigkeit des christlichen Gottesbegriffs von diesen Neuplatonikern ist der Gott, der etwa in einer protestantischen Kirche verehrt wird, etwas ganz anderes als der Gott, der leibhaftig in einem griechischen Tempel wohnte. Was sich verhältnismäßig wenig verändert hat in den 3000 Jahren der irgendwie bekannten Geschichte des Abendlandes, das ist der Mensch, vor allem der ungelehrte Mensch. So mag es freilich gekommen sein, daß die Pöbelvorstellung von Gott heute noch ungefähr die gleiche ist, wie die Pöbelvorstellung der vorhomerischen Zeit: offener oder heimlicher Fetischismus. Ich werde es noch oft wiederholen: eine Theologie, d. h. ein schulgerechtes Wissen von Gott, kannte das gesamte Altertum zu seinem Glücke überhaupt nicht, und so hätte man unseren Satz dahin erweitern können, daß die antike Welt (eigentlich auch das Christentum bis zu seinem ersten Konzil) nichts von Gott „wußte“.

So wird man es nicht mehr für einen unziemlichen Scherz halten, sondern für eine wortgeschichtliche Parallele, wenn ich jetzt einen ganz fernabliegenden Satz neben den unseren stelle. „Die Sansculotten (Ohnehosen) waren immer Königsmörder.“ Zum Erweise dieses Unsinns hätten deklamierende Prediger noch vor hundert Jahren sich vielleicht darauf berufen, daß im Orient, wo die Beinkleider zu Hause waren, kaum ein Königsmord vorkam, daß die griechischen und römischen Tyrannenmörder wirklich keine Hosen trugen und daß die Bergschotten, die die Hosen heute noch nicht kennen, vornehmlich an der englischen Revolution beteiligt waren. Man lache nicht zu überlegen; die Negation einer

Tracht gibt keinen viel unklareren Begriff als die Negation eines unvorstellbaren Abstraktums.

Der Bedeutungswandel aller Begriffe, besonders der abstrakten Begriffe, warnt also vor der Aufstellung eines Satzes wie: die Philosophie hat kein Wissen von Gott. Es gibt keine ewige Philosophie, kein unveränderliches Wissen, keinen feststehenden Gottesbegriff, nicht in verschiedenen Ländern und nicht in verschiedenen Zeiten, genau genommen kaum bei zwei verschiedenen Menschen; der Mann, der nach altem Herkommen die religiösen Angelegenheiten eines Staates zu verwalten hat, auch den sogenannten Gottesdienst, sollte Götterkultusminister heißen.

Die Philosophie als solche hat sich mit der Gottesvorstellung ebensowenig zu befassen wie mit dem Stein der Weisen. Was schließlich zum Atheismus führen mußte und geführt hat, das war nur die Anwendung philosophisch geschulter Kritik auf geschichtlich gewordene Begriffe, zuletzt die Sprachkritik. Wäre der Gottesbegriff nicht vorher in der Gemeinsprache entstanden, so hätte keine Kritik Veranlassung gehabt, ihn zu untersuchen. So handelt es sich überall in der Geschichte der Freidenkerei nur um eine Prüfung der geschichtlichen Wahrheit, um die Untersuchung geschichtlich gewordener Worte.

III

Ich habe (Wörtb. d. Phil., Art. „Wahrheit") hoffentlich überzeugend Wahrheit
nachgewiesen, daß „Wahrheit" ein relativer Begriff sei, daß zwischen Wahrheit und Glaube kein Unterschied bestehe, daß „glauben" nichts weiter bedeute als: geloben, ja-sagen, gut-heißen, für-wahr-halten. Aus subjektiven Gründen natürlich für wahr halten; denn Wissen unterscheidet sich von Glauben nur durch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit. Man hat aus guten Gründen zwei Arten von Glauben unterschieden: den Eigenglauben und den (auf dem Glauben oder dem vermeintlichen Wissen eines andern beruhenden) historischen Glauben; man hat, von Schwierigkeiten des Begriffes gedrängt, ganz unlogisch wieder zwei Formen des Eigenglaubens angenommen: den Glauben des Individuums (eine alte Frau hält sich selbst für eine Hexe) und den Glauben der Menge (ein ganzes Volk glaubt an Hexen). Ich brauche nicht erst zu versichern, daß ein solcher Eigenglaube dadurch nicht wahrscheinlicher werde, daß er von Millionen geteilt wird.

Die ganze feine Distinktion wird dadurch hinfällig, daß auch der historische Glaube, also die Zuversicht auf das Wissen eines andern, fast immer oder immer erst dann wirksam wird, wenn der historische Glaube gemeinsamer Eigenglaube geworden ist. Jeder religiöse Glaube, auch der

Glaube an Gott (was immer man zu seiner Begründung aus der Vernunft gesagt haben mag), beruht auf Tradition und zuletzt auf einem historischen Glauben, den man in diesem Falle Offenbarungsglauben nennt. Wer für andere historische Traditionen aus Mangel an Autoritätsglauben wenig Zuversicht hat, um so weniger, je weiter in die vorgeschichtliche Zeit die Meldung eines geschichtlichen Ereignisses zurückgeht, der wird natürlich um so weniger geneigt sein, die Kunde von der allerältesten Tatsache der Weltgeschichte zu glauben, daß Gott nämlich die Welt geschaffen habe. Schließlich ist die so viel jüngere und wahrscheinlichere Legende von der Gründung Roms für die Kritik lange nicht so herausfordernd.

Auf die Textkritik jenes uralten Satzes (die aber den ganzen Inhalt einer „Geschichte des Theismus" ausmachen müßte) kommt es mir hier viel weniger an, als eben auf den einfachen Hinweis darauf, daß der Glaube an Gott — ganz logisch betrachtet und ohne jede sogenannte Blasphemie — teils zu der Art des Massenglaubens gehört, wie der Glaube an den Teufel oder an die Hexen, teils zu der Art des historischen Glaubens, wie der Glaube an die Gründung Roms durch Romulus und der Glaube an die Gründung der schweizerischen Eidgenossenschaft durch Wilhelm Tell. Die Vergleichung mit solchen legendaren Persönlichkeiten kann am besten erklären, warum die Welt es nicht dulden will, nicht von Gott geschaffen worden zu sein; so wahr das Festhalten an alten Überzeugungen mit Recht als ethisch geschätzt wird, so wahr waren ethische Mächte im Spiel, als das gelehrte Europa sich seinen Romulus (und seinen Homeros) nicht nehmen lassen wollte, als die Schweiz die Existenz des historischen Tell verteidigte. Ganz ähnliche ethische Mächte, nur in besonders individueller Färbung, bewirken eine Empörung, sobald ein Mensch die Nachricht für wahr halten soll, der Mann, den er bisher für seinen Vater hielt, sei nicht sein Vater gewesen; er, der bisher so sichere Mensch, sei unbekannter Herkunft, sei ein „natürliches" Kind.

Dieser Gedankengang kann und will nichts behaupten, als daß die Frage nach dem Dasein Gottes eine historische, eine Frage des historischen Glaubens ist. Es hat nach dem Auftreten des Christentums gut anderthalb Jahrtausende gedauert, bevor freie Menschen (immer noch mit Lebensgefahr) daran dachten, den Sinn der Evangelien und den leibhaftigen Erdenwandel Jesu Christi philologisch zu untersuchen, also historisch. Nur einen Schritt weiter auf diesem Wege scheint mir die Pflicht zu liegen, die Nachricht von dem Dasein der Götter überhaupt, insbesondere die Nachricht von der Weltschöpfung durch den alten Judengott, wie sie den ersten Satz der Bibel ausmacht, einfach als einen Gegenstand historischer Kritik zu behandeln, die Frage nach dem Dasein Gottes als eine historische Frage.

IV

Wir werden, um die innere und äußere Geschichte des Atheismus verstehen zu können, manche Anleihe machen müssen bei der Geschichte des Aberglaubens, der Ketzerei und der Philosophie; und wir werden die Erfahrung machen, daß die Meinungen des Aberglaubens und der Ketzerei einander ebenso oft berühren wie die Meinungen der Ketzerei und der Philosophie, daß darum auch die Kluft zwischen Aberglauben und Philosophie nicht unüberbrückbar ist; überall tönen uns nur arme Menschenworte entgegen, und vor der rücksichtslosen Wortkritik wandelt sich leicht auch Metaphysik wie Physik in Wortaberglauben.

Die eigentliche Theologie als die vermeintliche Wissenschaft derer, die von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes unglaublich viel auszusagen wissen, sollte nach dem ursprünglichen Plane von dieser Darstellung ausgeschlossen werden; wie es aber nicht angeht, eine Geschichte der Heilkunst zu schreiben, ohne sich mit den Verirrungen und den Betrügereien der Zauberer und Scharlatane zu beschäftigen, wie die Alchimie notwendig zu einer Geschichte der Chemie gehört, die Astrologie zu einer Geschichte der Sternenkunde — schon um der lebendigen Menschen willen, die auf diesen Wissensgebieten gearbeitet haben —, so ist für einen Geschichtschreiber des Atheismus der geistige Kampf nicht zu umgehen, der sich nicht unmittelbar gegen das Dasein Gottes richtete, sondern mittelbar gegen theologische Sätze, welche das Dasein des alten Gottes als unzweifelhaft annahmen und darüber hinaus über das Verhältnis zwischen Gott und Welt allerlei zu erzählen wußten: über die Art und Weise der göttlichen Weltregierung oder über die Vorsehung, über die Unabhängigkeit Gottes von den Naturgesetzen oder über die Wunder, über die Gerechtigkeit Gottes, die sich bei der Ungerechtigkeit des Weltlaufs nur in jenseitigen Belohnungen und Strafen äußern konnte, oder die Unsterblichkeit der Seele. Heutzutage noch gibt es Menschen genug, welche an die Vorsehung, an Wunder, an die Unsterblichkeit der Seele nicht glauben und dennoch in dem geheimsten Schreine ihres Herzens einen konfessionslosen, unbekannten Gottschöpfer irgendwie verehren; um so weniger darf es überraschen, wenn wir in den Zeiten der Aufklärung, der Renaissance und des mittelalterlichen Nominalismus (um nur die wichtigsten Perioden der älteren Freidenkerei zu nennen) Männer kennen lernen werden, die einen Zweifel am Dasein oder Wesen Gottes niemals aussprachen, die aber bereits Vorsehung oder Wunder oder Seelenunsterblichkeit leugneten und so das Aufkommen der Gottesleugnung selbst vorbereiteten; vom Wesen Gottes blieb wirklich nichts mehr übrig, wenn man dem Wesen seine Eigenschaften genommen hatte. Die schwierigste und wichtigste Auf- Theologie

gabe wird in jedem Falle der Versuch sein müssen, sich auf den Standpunkt so eines alten Freidenkers zu versetzen, der z. B. die Unsterblichkeit oder die Geister oder die Hexen nicht anerkannte, dennoch aber für einen Gottgläubigen gelten wollte. Wir werden ja von unserer Darstellung fast immer die frommen Ketzer auszuschließen haben, die die eine oder andere Meinung der Theologen nicht teilten, an dem Gotte der Offenbarung aber mit um so stärkerer Inbrunst hingen; wir werden bei den eigentlichen Aufklärern oder starken Geistern, die jedoch nur einzelne Eigenschaften Gottes bestritten, nicht aber sein Dasein, sehr genau zusehen müssen, ob sie in dieser schwankenden Haltung — die oft erst uns schwankend erscheint — mehr von der Macht des Zeitgeistes und der Sprache oder mehr von ihrem eingewurzelten Kinderglauben oder gar mehr von der Gefahr beeinflußt wurden, die durch ein Bekenntnis zum Atheismus ihnen drohte.

Es wird also nötig sein, den Begriff des Atheismus auch auf viele dogmenfeindliche Bestrebungen auszudehnen und die Aufmerksamkeit besonders auf solche Schriftsteller zu lenken, die unter dem Scheine der Ketzerei die rechtgläubige Lehre über Vorsehung, Wunder, Unsterblichkeit und über ähnliche leere Worthülsen bekämpften. Die Aufgabe ist freilich, eine Geschichte der Leugnung Gottes zu entwerfen; der Gott, um den es sich da handelt, bleibt aber immer der Gott des christlichen Abendlandes, der zwar nicht einer und derselbe geblieben ist durch die Jahrhunderte, der aber bis zum Schatten verblassen muß, wenn man ihn seiner Tätigkeiten und seiner Eigenschaften beraubt. So wird in meiner Darstellung der Deismus und die Aufklärung einen breiten Raum einnehmen, obgleich die meisten Vertreter beider Richtungen ängstlich bemüht waren, sich zum Gotte einer Vernunftreligion zu bekennen. Eine Geschichte des Atheismus wäre unvollständig, wenn sie z. B. Voltaire, den Advokaten eines konfessionslosen Gottes, nicht ausführlich behandeln wollte. Unter den Tätigkeiten und Eigenschaften Gottes gibt es aber eine (Tätigkeit oder Eigenschaft? ich wüßte es nicht zu sagen), die bei dem bloßen Glauben an das Dasein Gottes im Abendland fast immer mitgedacht wird: die göttliche Weltregierung, die sogenannte Vorsehung.

Vorsehung

Zu den Atheisten wurde also auch gerechnet, vom Standpunkt der christlichen Gottesvorstellung mit vollem Recht, wer nur die Weltregierung durch die göttliche Vorsehung anzweifelte oder leugnete. Bei den Alten standen sich in dieser Frage die Epikureer und die Stoiker schroff gegenüber; aber selbst Epikuros leugnete die Götter nicht ausdrücklich, die freilich bei ihm müßig und überflüssig waren, das fünfte Rad am Weltwagen, und das „Schicksal" der Stoiker war doch etwas ganz anderes als etwa

die Vorsehung beim heiligen Thomas. Wo die theistischen oder deistischen Theologen in Gott die erste Ursache und den Schöpfer und Regierer der Welt sahen, daneben aber doch das Bestehen der Naturgesetze, der sogenannten zweiten Ursachen anerkannten, da verwickelten sie sich in unlösbare Widersprüche, am meisten die lutherischen Theologen mit ihrem concursus, einer Mitwirkung von Schöpfer und Geschöpf; der fromme Volksglaube, besonders der der Katholiken, kennt solche Widersprüche nicht, weil er, wenn man ihn zu einer Besinnung darüber zwingen wollte, außer der ersten Ursache keine zweiten Ursachen, d. h. keine unabänderlichen Naturgesetze kennen würde. Nach diesem einfachen Glauben wird die Welt unaufhörlich, im größten wie im kleinsten, von dem wandelbaren oder unwandelbaren Willen Gottes regiert, ohne Rücksicht auf die naturgesetzliche Ursächlichkeit, in jedem Augenblicke durch unzählige Wunder; nicht die poetisch so genannten Wunder der Natur sind damit gemeint, sondern richtige Wunder im kirchlichen Sinne, unmittelbare Wirkungen der ersten Ursache. Die göttliche Vorsehung des abendländischen Volksglaubens, übrigens auch die des Judentums und des Islam, ist nicht die unzerreißbare Kausalkette des naturwissenschaftlichen Denkens, sondern eine unendliche unzusammenhängende Reihe von Wundern. Wer also die Vorsehung leugnet, der leugnet wirklich die Wunder und damit den Gott des gemeinen Volksglaubens. Wie eng die beiden Vorstellungen miteinander verwachsen sind, mag man daraus erkennen, daß der Fromme die Vorsehung personifizieren und anstatt Gott „die Vorsehung" sagen kann. In dichterischer Sprache heute noch „die Vorsicht".

„Vorsicht" ist natürlich die ältere (schon althochdeutsche), „Vorsehung" die jüngere Lehnübersetzung von providentia; das griechische Modellwort *προνοια* bedeutete mehr das Vorherbemerken, in der Gemeinsprache dann soviel wie menschliche Klugheit. Auch das Vorhersehen war in einem gewissen Umfange nicht der Gottheit vorbehalten; auch der kenntnisreiche Mensch, freilich besonders der von der Gottheit beratene, konnte mancherlei vorhersehen, vorherwissen, vorhersagen (propheta). Im Deutschen wie im Lateinischen ist aber, sicherlich nicht unabhängig voneinander, zu unterscheiden zwischen praevidentia und providentia, zwischen Vorsehung und Fürsehung, wie man die beiden Worte noch vor hundert Jahren und auch noch einige Jahrzehnte später auseinanderhielt. Prae und pro, vor und für wurden im Sprachgebrauche oft miteinander verwechselt oder doch vermischt, wahrhaftig ebenso oft wie in der älteren Philosophie vorausgehende Ursachen und Endursachen. Worüber nachzudenken wäre. In den Begriff der Vorsehung wurde so, auch nachdem man nicht mehr „Fürsehung" schrieb, der Begriff der Fürsorge gemischt. Buddeus

sagt also ungefähr die Wahrheit, wenn er sich vernehmen läßt: unter denjenigen Lehrsätzen, welche mit dem Atheismus eng verbunden seien, habe wohl den vornehmsten Platz die Verleugnung göttlicher Vorsehung inne. „Denn gleichwie ein Atheiste dieselbe nicht zuläßt, also ist ein solcher, der sie leugnet, nicht viel von einem Atheo unterschieden; wenigstens hebet er allen Grund der Religion und Gottesdienst auf." Auch ist Buddeus dem Skeptiker Bayle gegenüber vollkommen im Rechte, wenn er die in den Artikeln über Origenes, über die Marcioniten, die Manichäer und die Paulicianer hervorgehobenen Schwierigkeiten so deutet, daß Bayles Absicht mehr die Vorsehung zu bekämpfen als den Manichäismus zu unterstützen war. Und Bayle wiederum ist im Rechte gegen Spinoza, der zwar alle Wunder und damit eine wunderbare Vorsehung Gottes entschiedener bestritt als irgend jemand vor ihm, die providentia also durchaus ablehnte, die praevidentia jedoch an einigen Stellen, die leider nicht gut spinozistisch sind, anzunehmen schien; freilich ist Bayles Artikel „Spinoza", wie wir in anderem Zusammenhange sehen, ein wunderliches Gemisch von erstaunlicher Überlegenheit und ebenso erstaunlichen Vorurteilen.

Die rechtgläubigen Schriftsteller, die zu einem Atheisten machten, wer auch nur die göttliche Vorsehung leugnete, waren demnach in ihrem guten Rechte; wer die wesentlichen Eigenschaften eines Dinges nicht sieht, der kann das Ding nicht sehen, und die Vorsehung — mit dem was drum und dran hängt — gehört zu den wesentlichen Eigenschaften des abendländischen Gottes. Ich wiederhole auch, daß die rechtgläubigen Schriftsteller auch diejenigen zu Atheisten stempelten, die die Wunder nicht anerkannten; ich werde bald zu zeigen haben, daß der kirchliche und der volkstümliche Begriff der Vorsehung mit dem Wunderglauben stehen und fallen muß.

Was aber die Griechen unter einer Erhaltung der Welt, die sie allerdings auch den Göttern zuschrieben, verstanden, das hat wenig zu tun mit der Vorsehung, die die Haare auf dem Kopfe jedes Menschen gezählt hat. Die ältere griechische Philosophie, die Naturwissenschaft sein wollte, staunte über die Regelmäßigkeit der Himmelskörper und nahm einen menschenähnlichen Verstand an, der die Ordnung der Sterne hergestellt hätte; noch bei Aristoteles, bei welchem bereits eine Art Teleologie eine Rolle spielt, erstreckt sich die Aufsicht des ersten Bewegers — wenn er an so etwas wie eine Aufsicht gedacht hat — nicht auf die sublunare Welt; nur daß schon seit Sokrates die Vorstellung aufgekommen war, die Naturvorgänge hätten eine Beziehung zum Nutzen des Menschen. Die Stoiker bemühten den Begriff providentia allerdings sehr gern; aber auch bei ihnen hat das,

was doch nur ihr Fatum (εἱμαρμενη) ist, mit der christlichen Vorsehung nichts zu schaffen. Seneca hat eine besondere Abhandlung über die providentia geschrieben; und da sieht man deutlich, daß sich seine providentia, sein Fatum ganz gut mit dem vertrug, was heute die Gottlosen die eherne Kette der Notwendigkeit nennen. „Causa pendet ex causa. Cuncta veniunt, non incidunt." Wie denn die Religion der Stoiker sich ebensogut in christlichen wie in atheistischen Worten ausdrücken ließe. Seneca sah sehr richtig, daß z. B. die Folge der Jahreszeiten nicht um der Menschen willen da ist; Lactantius aber schon legte in die stoische Philosophie die kleine Menschenvorstellung hinein, der Mensch sei die Zweckursache der Welt.

Diese Vorstellung, noch vergröbert durch den Glauben, der Lokalgott habe das kleine Volk Israel zum Zwecke seiner Schöpfung gemacht, lag der altjüdischen Lehre zugrunde. Irgendein naturwissenschaftliches Denken gab es nicht; der Gott regierte die Welt nach seinem Willen oder nach seiner Laune, wie er sie ebenso erschaffen hatte; Fruchtbarkeit und Mißwachs, Landplagen und Glück, Sieg und Niederlage kamen unmittelbar von Gott, der unaufhörlich zu arbeiten hatte, ein angestrengter Zauberer. Es gab gar keinen ordentlichen Zusammenhang der Dinge, also konnte ein außerordentliches Ereignis gar nicht als ein besonderes Wunder angesprochen werden. Eine Schwierigkeit entstand erst, als die Juden die ethische Forderung stellten, ihr Gott müßte die Gerechten belohnen, die Ungerechten bestrafen; dieser Forderung widersprach der Weltlauf. So regten sich bereits in einigen Büchern des Alten Testaments Zweifel an der Gerechtigkeit und an der Güte Gottes, pessimistische Zweifel an dem, was alle späteren Theodizeen unter der Vorsehung verstanden. Erst die Pharisäer scheinen die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung durch die Annahme jenseitiger Belohnungen und Strafen haben retten zu wollen.

Unter dem Bilde des Vaters stellte sich Jesus seinen Gott vor, wieder einen unermüdlichen Zauberer, der die Blumen des Feldes kleidet, der beim Tode jedes Sperlings mitwirkt und der demnächst sichtbar werden wird, um sein Reich auf der Erde zu errichten. Dem Vater im Himmel ist kein Ding unmöglich; kein Naturgesetz steht der Erhörung des Gebetes entgegen. Daraus entwickelte sich gleich im apostolischen Zeitalter das Vertrauen auf eine Vorsehung, die mit unausdenkbarer Geschäftigkeit die alltäglichen Schritte jedes Menschen leitet, die bedeutungsvollen Schritte hervorragender Menschen erst recht; Paulus macht seinen Reiseplan von dem Willen Gottes abhängig, wie viel später die Pietisten (Spener) jedes Ereignis ihres kleinen Lebens als eine Leistung der allwirksamen Vorsehung zu betrachten lieben. Nur langsam dringen aus Alexandrien natur-

philosophische Begriffe in das altchristliche Weltbild ein und bringen Unsicherheit in den Glauben an das behagliche Zauberwesen. Wer sich durch Anerkennung der Naturgesetze oder des Fatums an der naiven Zaubervorsehung irremachen ließ, der schien jetzt die christliche Glaubenslehre zu leugnen; wohl konnte selbst ein Kirchenvater (Hieronymus) die Konsequenz absurd finden, daß Gott sich um Geburt und Tod jeder Mücke kümmere, aber allgemein sah man nicht so genau hin, und ohne dogmatische Definition schien der Vorsehungsglaube eine selbstverständliche Voraussetzung der Lehre. Und eine optimistische Geschichtsauffassung (Augustinus) verließ sich darauf, Gott könnte und würde alles zu seinen guten Zielen lenken: die Weltgeschichte wurde zum Weltgericht. Mit seiner erstaunlichen Sophistik behandelte der heilige Thomas die Vorsehung als ein Element seines Systems. Die Kirche aber hütete sich, einen theologischen Streit über den schwierigen Begriff anzuregen; sie ließ es, auch in ihrem Katechismus, bei dem gemütlichen Volksglauben bewenden, bis die mechanistische Welterklärung der neuesten Zeit sie zwang, auch den Vorsehungsglauben dogmatisch festzulegen. Das geschah erst in einem Syllabus Pius IX. und dann noch strenger im Vaticanum. Verdammt war erst von jetzt ab, wer nicht glaubte, daß Gottes Vorsehung die Welt regierte und auch die künftigen Regungen des freien Menschenwillens voraus wüßte.

Gegenüber dieser einfachen und klugen Haltung Roms macht das Schwanken des Protestantismus einen kläglichen Eindruck. Luther zwar blieb dabei, den Vorsehungsglauben als eine Herzenssache des Christen zu betrachten und ihn nicht philosophisch zu erklären; so ungefähr dachten auch Zwingli und Calvin. Doch die späteren protestantischen Theologen wollten die Vorsehungsfragen (Willensfreiheit, Theodizee) in einem System unterbringen und gerieten bald auf die Abwege einer neuen Scholastik. Sie waren eben Theologen und wußten darum über Gottes Wissen und Wirken mehr, als unsereiner sich träumen läßt. Wie sie die psychologische Tätigkeit Gottes (Vorwissen, Vorsatz und Ausführung), wie sie seine regierende Tätigkeit einteilten, das ist heillose Begriffsspalterei; es gibt da im Walten der Vorsehung ein Ordinarium und ein Extraordinarium, was recht bedenklich an die oft auf Täuschung berechnete Einteilung des Budgets erinnert. Zum Glücke für den Glauben kümmerte sich das Volk nicht viel um solche Ungehörigkeiten; es blieb bei seinem zudringlichen Gottvertrauen und hielt sich an das Kirchenlied von Neumark „Wer nur den lieben Gott läßt walten". Die Pietisten besonders machten — wie gesagt — den lieben Gott zu einem Mädchen für alles; als Francke mit der Stiftung seines Waisenhauses Erfolg hatte und dies

unter ein speziellstes Extraordinarium der Vorsehung buchte, eigentlich doch ganz christlich, wurde das von den Orthodoxen gerügt, die eben mit Gott nicht auf so vertrautem Fuße standen. Und die Rationalisten, die den Pietisten nicht so entgegengesetzt waren, wie man gewöhnlich glaubt, machten den Vorsehungsglauben, wenn auch nicht den ganz plumpen, zu einem Teil ihrer Naturreligion. Nicht nur der in allen Sätteln gerechte Leibniz, auch der in Freiheit tapfere Lessing erblickten eine Annäherung an Gottes Ziele in der Weltgeschichte; Rousseau fühlte das Schicksal als den Willen einer Vorsehung, und selbst Voltaire ließ diese Vorstellung gelten, bis das Erdbeben von Lissabon ihn stark machte, seinen unheimlichen und unwiderstehlichen „Candide" gegen den optimistischen Glauben an eine sittliche Weltregierung zu schreiben.

Insofern der Protestantismus höhere Bibelkritik und die unmetaphysische Philosophie Erkenntniskritik wurde, hätten beide darauf verzichten müssen, den Vorsehungsbegriff zu behandeln, der der Lebenserfahrung widersprach und in logischer Beziehung noch widerspruchsvoller war. Die Aufgabe war jedoch von der Kirche und daher auch von den Staatsbehörden gestellt, und so versuchten sich Theologen und Philosophen eifrig oder schamlos an ihrer Lösung. Die Schultheologie und die Schulphilosophie hielten es nicht unter ihrer Würde, die alten Haarspaltereien wieder aufzunehmen und mit Schlußfiguren sophistisch beweisen zu wollen, was den frommen Christen von jeher schlichte Andacht und kindliche Sehnsucht gewesen war. Anstatt bescheiden zu beschreiben und zu berichten, als eine seelische Erscheinung, wie der gläubige Christ sich durch die Vorstellung einer allweisen und allgütigen Vorsehung in diesem Jammertal von Elend und Sünde zurechtfand, wie er so seine Sehnsucht innerlich erlebte und das Irdische überwand, wollten diese Sophisten ein Dogma, das für sie gar nicht da war, theoretisch demonstrieren, wollten Naturnotwendigkeit, Willensfreiheit und Vorsehung zusammenmischen und die Theodizee gegen den Augenschein aufrecht halten. Sie wollten nicht zugestehen, daß es für keine Wissenschaft eine Theodizee oder eine Vorsehung geben kann, nicht für die Geschichte und nicht einmal für eine logisch anständige Theologie. Auch die Schulphilosophie sank in diesem Wettbewerb auf eine sehr niedrige Stufe hinab. Was bei uns namhafte Philosophieprofessoren, in Frankreich Boutroux (auch Bergson dürfte noch auf diesen Weg gelangen) über die begriffliche Vereinigung von Naturgesetz und Vorsehung mit scheinbarer Freiheit vorgetragen haben, das würde in seiner ganzen Unwürdigkeit kenntlich werden, wollte man die Gedanken nach Gebühr in das scholastische Latein des Mittelalters zurückübersetzen, woher sie geholt sind.

Da war Schleiermacher, der frivole Offiziosus des „christlichen Glaubens“, beinahe noch moderner, da er die Religion als ein Gefühl definierte, als das Gefühl der „schlechthinigen Abhängigkeit“, und so eine Tür sich offen ließ, um vielleicht unter vier Augen erklären zu können, eine Tatsache wäre durch ihre Abhängigkeit von Gott nicht unabhängig vom Naturzusammenhang, d. h. doch wohl: er fände keinen Unterschied zwischen Gott und Natur.

Wunder

Die frommen Geschichtschreiber des Atheismus haben nun nicht nur die Leugner der Vorsehung, sondern auch die Leugner der Wunder zu Atheisten gemacht, wieder mit einigem Rechte; aber sie haben die Apologie des Wunderglaubens in einem besonderen Kapitel untergebracht und dabei übersehen, daß jede Äußerung der göttlichen Vorsehung ein Wunder ist, daß also ein besonderes Eingreifen der Vorsehung anzunehmen keine Ursache hat, wer vom Dasein der Wunder überzeugt ist; so oft der alte Zauberer einen Finger rührt, von selbst oder auf ein Gebet hin, tut er Wunder.

Gottfried Keller hat einmal („Grüner Heinrich“ III. S. 19) so ein Wunder den „theatralischen Fall“ der allgemein angenommenen Hilfe Gottes genannt; wirklich besteht gar kein begrifflicher Unterschied zwischen dem alltäglichen Walten der Vorsehung, die einem frommen Manne oder einem gläubigen Volke das Leben erleichtert, und den außerordentlichen Fällen, in denen Tote erweckt und Lebensmittel in Rosen verwandelt werden. Und wie die Vorsehung, so entspricht auch das Wunder völlig dem vorwissenschaftlichen Weltbilde der alten Juden und der ersten Christen; mit den gleichen Mitteln, mit denen der alte Zauberer die Welt aus Nichts hervorgebracht hat, erhält und regiert er sie auch; die Naturkräfte sind Gesetze seiner Willkür, sind Wunderkräfte. Es läuft fast nur auf einen bequemen Sprachgebrauch hinaus, wenn man die alltäglichen Gaben Gottes unter dem Ordinarium, die seltenen und auffallenden Gunstbezeugungen unter dem Extraordinarium des göttlichen Budgets verrechnet.

Wunderbare, d. h. aller Erfahrung entgegengesetzte und darum unglaubliche Erscheinungen finden sich in der vorwissenschaftlichen Zeit überall, im Abendlande wie im Morgenlande, bei Geschichtschreibern, Naturbeobachtern und Theologen. Auf dem Gebiete der Religionen naturgemäß besonders häufig, weil doch die Götter nicht einmal an den mangelhaft genug beobachteten Naturlauf gebunden sind. Selbst die Heilswunder, die der inneren Erfahrung angehören, waren den griechischen Mysterien nicht fremd; und der Volksaberglaube der antiken Welt war voll von überaus tollen Wundergeschichten. Die fabelhaften Überraschungen, von denen die christlichen Heiligenlegenden wimmeln, in solchem Übermaß,

daß nicht nur Modernisten eine Säuberung des heute noch üblichen Breviers für nötig halten, fallen uns nur darum so auf, weil die Quellen aus den ungebildeten Kreisen des Altertums nur sickern, die Quellen aber aus dem wissenschaftlich ebenso ungebildeten Mittelalter überreichlich fließen. Das Wunder ist auch des Volksglaubens liebstes Kind. Nun war die katholische Kirche wieder einmal ganz folgerichtig und eigentlich tapfer, da sie dem Volke diese Fabeltiere mit Haut und Haar zu verspeisen gestattete. Die geistigen Führer der Kirche waren um eine Begründung um so weniger verlegen, als ihnen damals noch naturgesetzliches Denken fremd war und es ihnen schon darum auf ein Mehr oder Weniger nicht ankommen konnte. Augustinus half sich mit dem vernünftigen Satze, daß ein Wunder nicht gegen die Natur geschehe, sondern nur gegen die uns bekannte Natur; also — wenn man von dem Unterschiede zwischen dem damaligen und dem heutigen Naturwissen absehen will — mit dem scheinbaren Agnostizismus, der in unseren Tagen die Okkultisten, Spiritisten, Theosophen rüstige Anstalten zu einer neuen Religionsgründung treffen läßt. Der heilige Thomas, der große Systematiker, half sich schon mit gelehrterer Schlauheit. Ein Wunder sei, was von Gott außerhalb der uns bekannten Ursachen, außerhalb der Naturgewohnheit geschieht; innerhalb der von Gott bestimmten Naturgesetze seien die Wunder so ungefähr Ausnahmegesetze. Einige scholastische Distinktionen kamen hinzu, und dabei ist die katholische Kirche bis zur Stunde stehengeblieben. Der einzig mögliche Standpunkt, wenn man den Wunderglauben nicht fallen lassen will.

Die Reformation war wieder einmal nicht folgerichtig und verstrickte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert, je mehr sie sich vor der Wissenschaft schämte, mehr und mehr in abenteuerliche Unmöglichkeiten. Da sie die Verehrung der Heiligen aufgab, brauchte sie sich mit der ganzen Masse der Heiligenwunder nicht zu schleppen; auch fügte sie sich in die Zeit, und selbst Luther gab zu, daß neuerdings keine rechten Wunder mehr geschehen; er hatte kein Bewußtsein davon, daß die Greuel von Teufeln und Hexen, an die er glaubte, den Heiligenlegenden an Wunderbarkeit nicht nachstanden. Um so fester hielt sich die Reformation zunächst an die alten Wunder, die durch Gottes Wort verbürgt wurden; und an das umfassende Wunder der Offenbarung selbst. In der Hauptsache war also die Reformation zunächst katholisch geblieben. Als aber die protestantische Scholastik nicht mehr aufrecht zu halten war, als die gebildeten Theologen Kompromisse mit der jeweiligen Naturwissenschaft schlossen, verriet sich die langsame Selbstzersetzung des Protestantismus besonders deutlich in der unehrlichen Behandlung des Wunderglaubens. Was heutzutage darüber von den Halben vorgetragen wird, um weder bei der Kirche noch bei

der Wissenschaft anzustoßen, das muß ich doch recht unhöflich eine Affenschande nennen. Dem Worte Wunder wird Gewalt angetan; man redet sehr vornehm und geistig, als handle es sich gar nicht darum, ob Moses (vom neuen Testamente zu schweigen) einen Holzstab in eine lebendige Schlange verwandelt habe oder nicht, als handle es sich einzig und allein um eine innere Wundererfahrung. Der psychologische Vorgang des Glaubens oder des Gebets sei das wahre Wunder. Der Wunderbegriff wird in eine poetische Metapher aufgelöst. Aber das dicke Ende kommt nach. An die Wunder der Metamorphosen von Ovidius brauche ein gebildeter Mensch selbstverständlich nicht zu glauben; wohl aber habe er zu glauben oder glaube er — das Sollen wird verschleiert — an die Wunder, die Gottes Wort an die Stiftung der Religion knüpft, welche heute noch die herrschende ist. Kurz (was die Herren freilich nicht so eindeutig sagen): unser Glaube allein ist kein Aberglaube und alles Wirkliche ist vernünftig. Eine Kritik an der Wahrheit der biblischen Wundergeschichten wird nicht geradezu abgelehnt; aber die Kritik wird dadurch unwirksam gemacht, daß die Herren sagen: wer das Dasein der Wunder leugnet und Gründe für sein Leugnen beibringt, der ist an die Frage bereits mit einem Vorurteil herangetreten. Daß diese Wunder sich in der Vorzeit ereigneten und jetzt sich nicht mehr wiederholen, das spreche erst recht für die Wahrheit der Wunder. Die Herren kennen Gottes Absicht wieder genau: er habe einer wundersüchtigen Zeit mit Wundern kommen müssen, um sie zur wahren Gotteserkenntnis zu erziehen; Gott habe sich eben (diese Leute bemerken die Blasphemie gar nicht!) dem geschichtlich gewordenen Zustande der damaligen Menschheit angepaßt — wie ein heutiger Theologieprofessor der Wirklichkeit, die immer vernünftig ist. (Diese Anpassung der göttlichen Vorsehung an die Kulturstufen der Menschheit wird gern durch eine Berufung auf Lessing unterstützt; man vergißt dabei, daß Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" das Lehrbuch des Alten und das des Neuen Bundes nur in Kauf nahm, um das dritte Reich verkünden zu können.) Nun hätte ja die erzieherische Anpassung Gottes an das Jugendalter der Menschheit auch darin bestehen können, daß die Zeugen der biblischen Wunder sich das alles nur einbildeten; die psychologische Überredungskraft der geglaubten Tatsachen hätte darum nicht geringer zu sein brauchen; dann hätte man aber auch das Wunder der Offenbarung unter die Einbildungen oder Selbsttäuschungen rechnen müssen, dazu einige Wunder der Christologie, und das alles wollten die Halben doch festhalten. Sie lehrten also fröhlich weiter: die Naturgesetze gelten gegenwärtig, haben aber nicht immer gegolten. Und noch schlimmer, bald unehrlicher, bald törichter, sind die Sophismen, mit denen die Halben solche alte

Wunder gegenüber der modernen Anschauung von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze erklären wollen; es ist zum Schreien, wenn sie mit Psychologie und Erkenntnistheorie vorgehen und sich dann plötzlich wie auf der Kanzel eines Bibelverses als eines Beweises bedienen. Die Naturgesetze seien, was zu leugnen ich der letzte wäre, nur menschliche Formeln; der Mensch benütze diese Gesetze für seine Zwecke. Nun aber wird der Kopfsprung gemacht und behauptet: noch freier als der Mensch stehe Gott den Naturgesetzen gegenüber; er sei der Gesetzgeber, könne seine Gesetze wieder aufheben, könne aber vor allem die Gesetze, die er besser verstehe als irgendein Mensch, zu neuen und überraschenden Erscheinungen verwenden. Und zuletzt wird das Wort Gottes zu einem Zauberspruch, der je nach Umständen körperliche oder seelische Verwandlungen hervorruft.

Auch bezüglich der Wunder haben sich einzelne Philosophen der Zeit angepaßt, wie Gott den Kulturstufen der Menschheit. Lotze ist in dieser Nachgiebigkeit nicht am weitesten gegangen, soll aber hier als warnendes Beispiel stehen, gerade weil man ihm die Bemühung anmerkt, mit der Kirche einen Frieden zu schließen, ohne sich zu unterwerfen. Sein „Mikrokosmus" steht in hohem Ansehen und ist doch nur ein hübsches Lesebuch für hochgebildete Beschränktheit. Er hat sich da (II.[5] S. 44ff.) mit dem Begriffe des Wunders in der Weise auseinandergesetzt, daß er ihn der angenommenen Einheit der Natur entgegenstellt, ihn also eigentlich rund ablehnen müßte. Er sagt auch ausdrücklich, man würde die Kompensation der Störungen im Naturlauf gleich sehr mißverstehen, „sowohl wenn man sie nur für eine in dem Fortarbeiten jedes Mechanismus sich von selbst verstehende Erhaltung der Ordnung ansähe, als wenn man in ihr eine von oben her eingreifende, dem Mechanismus gänzlich fremde Wiederherstellung dieser Ordnung vermutete." Lotze nimmt also, was für das geschlossene System eines Organismus sicherlich angeht, aber für die gesamte Natur sehr bedenklich ist, eine Naturheilkraft an, die von selber bessernd eingreift; er konstruiert sich das Vorkommen von Wundern, die mehr sein sollen als bloß ungewöhnliche Erscheinungen, doch auch weniger als eine völlige Durchbrechung der Naturgesetze. „Die wunderbar wirkende Macht, welche sie auch sein mag, richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zusammenhanges mit ihnen (?) ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benutzt." Die Macht, „welche sie auch sein mag", wirkt also mittelbar auf die innere Natur, die durch den „Sinn der Welt" bestimmbar ist. Ob dieser Konstruktion eine Wirklichkeit entspreche und welcher Kraft die „Berech-

tigung" zum Wundermachen zuzuschreiben sei, will Lotze nicht entscheiden. So ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit schlichteren Worten.

Die Aufklärung hat den Wundern von jeher ihre Anerkennung versagt; häufig nur in der Weise, daß sie die Berichte allegorisch oder sonst umzudeuten suchte. Selbstverständlich stellte sich Leibniz auf Seite des Wunderglaubens, und das zu einer Zeit, als Spinoza den Wunderbegriff schon kritisch vernichtet hatte. Nur den Begriff, mit Hilfe seiner begrifflichen Abstraktion. Gott und Natur seien dasselbe; Ereignisse gegen die Natur seien also Ereignisse gegen Gott; das Wunder sei also unmöglich. Diese Beweisführung genügte den Freidenkern, war aber zu metaphysisch und zu theologisch, um in einer Zeit vorhalten zu können, die der Metaphysik und der Theologie nicht mehr vertraute. Die Axt an die Wurzel des Wunderglaubens schien erst der starke Hume zu legen, da er an die Wunderberichte den gleichen Maßstab anlegte, wie an andere geschichtliche Nachrichten. Die Wunder seien so unwahrscheinlich, daß die Zeugnisse für ihre Wahrheit stärker sein müßten als die Zeugnisse von wahrscheinlicheren Begebenheiten.

Über diese Wahrscheinlichkeitsrechnung Humes hinausgehen kann nur eine sprachkritische Beleuchtung der aufdringlichen Begriffe „Wunder" und „Vorsehung".

Schon bei substantivischen Gestalten des Glaubens (Götter, Teufel, Engel, Hexen) ist es eine ungehörige Zumutung der Gläubigen, von den Nichtgläubigen den Erweis der Nichtexistenz solcher Personen zu verlangen; die Beweispflicht ist bei der bejahenden Partei, und diese hat eine solche Pflicht durch endlose Beweisversuche anerkannt. Das Wunder ist keine Person, ist nur ein angeblicher Vorgang, aber der Erweis der Wahrheit müßte ebenso der bejahenden Partei zugeschoben werden. Dazu kommt jedoch, daß es einen Vorgang wie ein Wunder in irgendeiner Wirklichkeitswelt objektiv gar nicht geben kann; nur subjektiv könnte der Mensch diese Bezeichnung gebrauchen, und zwar für einen Vorgang, der gut beobachtet ist und über den er sich trotzdem „wundert".*) Auf die richtige Beobachtung trifft die Kritik Humes zu; es gibt in der ganzen Religions- und Weltgeschichte keinen widernatürlichen Vorgang, der so

*) Vorläufig: „Wunder" ist, was der Erwartung widerspricht. Bedenken wir nun, daß die sogenannten Naturgesetze letzten Endes nur Formeln sind, welche unsere Zuversicht auf die Regelmäßigkeit zusammenfassen, unsere bestimmte Erwartung der Folge hinter einer Ursache, so ergibt sich der Sprachgebrauch: was der Erwartung widerspricht, widerspricht den Naturgesetzen. Ein Wunder in diesem Sinne, ein Ereignis gegen die Naturgesetze, erscheint dem unmöglich, dem die Naturgesetze Dogmen sind; erscheint dem nicht nur möglich, sondern alltäglich, also nicht mehr wunderbar, dem die Allmacht Gottes über alle Naturgesetze ein Dogma ist; und ist uns ganz Dogmenfreien ein leeres Wort.

einwandfrei bezeugt wäre, daß ein vorurteilsloser Mann ihn glauben müßte. Was aber das Wundern betrifft, so ist dieser Geisteszustand des Beobachters ohne Frage von dem Weltbilde abhängig, das ihm nach der allgemeinen und der persönlichen Beschaffenheit der Naturerkenntnis geläufig ist; es hat nachweisbar Zeiten gegeben, in denen gerade die besten Köpfe sich über den Blitz und das Aufflammen von Holz, über die regelmäßige Wiederkehr der Jahreszeiten, über Geburt und Tod, über die seltsamen Beziehungen im Zahlensystem wunderten, und alle diese Sachen dem Einflusse übernatürlicher Kräfte zuschrieben. Alle diese Erscheinungen waren solange Wunder, bis ihre natürlichen Ursachen mehr oder weniger erkannt wurden und so gegen den Wunderglauben ins Treffen geführt werden konnten. Das Wunder ist also, geschichtlich genommen, ein relativer Begriff, ein Korrelatbegriff zum Naturerkennen; man nannte „Wunder", was noch nicht begreiflich war, und der Umfang des Unbegreiflichen wurde immer kleiner, wenn man davon absah, daß auch die Begreiflichkeit nur wieder ein relativer Begriff der armen Menschensprache ist. Objektiv aber, positiv, ist der Wunderbegriff unfaßbar, unmöglich. Für den Gottlosen fallen — um es wieder anders auszudrücken — diese Handlungen eines Gottes, der außerhalb der Weltordnung stünde, von selber fort. Der Gläubige muß sich aber sagen oder uns zugestehen: bei Gott ist nichts unmöglich, es ist also schon eine Ketzerei oder eine Sünde, von einem Wunder zu reden, sich über irgendetwas zu wundern; die Weltschöpfung aus dem Nichts, die Offenbarung eines unkörperlichen Wesens an körperliche Menschen, die nur durch ihre Sinnesorgane Mitteilungen erhalten können, widersprechen den für Naturgesetze erklärten Regelmäßigkeiten viel stärker als etwa die erstaunlichsten Heilungen oder Verwandlungen, und dennoch gehören Schöpfung und Offenbarung zu den wichtigsten Tatsachen der göttlichen Weltordnung; einerlei, ob Gott heute noch als Wundertäter aktiv ist oder nicht, die sogenannten Wunder gehören zu der Ordnung seiner Welt, und nicht die Gottlosen, sondern die Frommen sollten sich vor dem Gebrauche des Wortes Wunder hüten; Gott kann keine Wunder tun, weil alles, was er tut, zur Weltordnung gehört; wer das leugnet, wer also von Wundern redet, der weiß nichts von Gott. Mit einiger Heiterkeit könnte ich zeigen, daß diese Aufdröslung des Wunderbegriffs im wesentlichen mit der Wunderlehre des heiligen Thomas zusammentrifft; nur daß Thomas trotzdem jedes, aber auch jedes Wunder glaubte.

Leichter scheint es mir, die Unfaßbarkeit, die Undenkbarkeit des Vorsehungsbegriffs zu sehen, schwerer, sie aufzuzeigen; wenn dieser Begriff dennoch für Millionen und aber Millionen meist ganz ungelehrter Leute

denkbar und sogar ganz einfach scheint, so spricht das weniger gegen meine Kritik, als gegen das Denken oder Sprechen dieser Leute, d. h. der Menschen überhaupt. Da ist zunächst zu beachten, daß der Volksglaube — natürlich unter Billigung der Theologie — mit gewohnter Realisierungssucht die drei Bilder der Welt*) durchschritten hat, um aus einer Eigenschaft eine Tätigkeit und aus der Tätigkeit eine Person zu machen. Ich bitte mir aufmerksam zu folgen. Die alte providentia war zwar nach der Wortform bereits so etwas wie eine personifizierte Tätigkeit, aber es lag dem Altertum fern, sich unter dem Wissen oder gar dem Vorwissen Gottes eine Geistestätigkeit vorzustellen, wie das die Menschenpsychologie nötig macht; zum Wissen und nun gar zum Vorwissen gehört eine ungeheure Arbeitsleistung an Beobachtung und Schlußfolgerung. Solche Tätigkeit mutet aber der Fromme seinem Gotte gar nicht erst zu. Das Wissen und Vorwissen ist für den Frommen eine Eigenschaft Gottes, die noch an gar keine Tätigkeit geknüpft ist; es gehört zum Wesen oder zum Zustande Gottes, allwissend zu sein. Seine Person hat diese Eigenschaft. Und dies scheint mir die erste Unfaßbarkeit im Vorsehungsbegriffe zu sein. Wir stellen uns Gott nach dem Menschenbilde vor, und Gott sieht keinem Menschen ähnlich. Wir erkennen den adjektivischen Charakter von Gottes Vorsehung besser, wenn wir das Wort „witzig" in der veralteten Bedeutung (klug) verwenden und so Gott „allwitzig" nennen wollen; ohne Gehirnarbeit weiß er alles, was in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft irgend geschieht, sieht alles voraus; unverständlich ist es nur, wie er ein künftiges Ereignis zugleich vorauszusehen und zu ändern vermag. Da ist doch das antike Fatum, das voraussieht, aber nicht ändert, eine viel logischere Gottheit; freilich hatten Gebete zu ihr keinen Zweck, weil sie eben nicht erhören konnte.

Das Bedürfnis nach einer erhörenden, einer das Fatum ändernden Gottheit mochte dazu führen, der Vorsehung, die eigentlich eine Eigenschaft Gottes war, eine Tätigkeit beizulegen, übrigens (der Sperling, die Haare auf dem Kopfe) eine bis zur Würdelosigkeit vielseitige Geschäftigkeit. Dieser Gott hat sich nach dem Volksglauben wie nach der Theologie in alles hineinzumischen; er ist tätig beim Wüten des Sturms und bei entscheidenden Völkerschlachten, beim Reifen des Korns und bei der Frage, ob die Brotschnitte auf die Butterseite fällt. Er ist unaufhörlich wundertätig und überall zugleich. Abgesehen nun von den Unfaßbarkeiten, was da noch ein Wunder sei und wie ein Vorherwissen sich mit einer Änderung des Fatums vertrage, ist diese ganze Wundertätigkeit Gottes durchaus

*) Vgl. meinen Versuch: „Die drei Bilder der Welt".

anthropomorphisch vorgestellt; wird aber Gott erst zu einem so menschenähnlichen Wesen gemacht, dann läßt sich seine Ruhe oder gar seine Seligkeit mit einer solchen verteufelten Zauberhetze nicht vereinigen.

Endlich haben Volksglaube und Theologie, vielleicht ohne diese Schwierigkeiten zu beachten, aus der Vorsehung ein Substantiv gemacht, eine Person. Der Gläubige verläßt sich auf die Vorsehung wie auf eine besondere hilfreiche Gottheit. Da diese Vorsehung jedoch in einer monotheistischen Religion nicht ein besonderer menschenfreundlicher Gott sein kann, etwa ein Gegenteufel, so fällt die Vorsehung mit dem lieben Gotte zusammen, dem Schöpfer Himmels und der Erden. Und da meldet sich als letzte Unfaßbarkeit die uralte Frage, die man in unzähligen Theodizeen immer vergebens zu beantworten versucht hat: Wie konnte ein Gott mit so vielen Alleigenschaften eine solche Pfuscherarbeit leisten? Wie konnte er eine Welt schaffen, in welcher einerseits die eherne Kette der Notwendigkeit eine Vorsehung, d. h. ein Vorherwissen möglich macht, in der anderseits ohne unaufhörliches Eingreifen der Vorsehung, d. h. einer wunderbaren Hilfeleistung, der Jammer und das Elend unerträglich wären? Nur Theologen können sich da zurechtfinden.

Etwas anders gestaltet sich die Frage sprachlich, wenn wir den Wunderbegriff nicht mehr einseitig logisch, sondern psychologisch untersuchen. Die Sehnsucht nach dem Wunderbaren ist zu tief in der armen menschlichen Natur begründet, als daß nicht bei allen Völkern der Glaube an Wunder hätte entstehen müssen. Zwischen dem Wunder aber der christlichen Religion und dem Wunderbaren in der Vorstellung anderer Gemeinschaften ist doch der wesentliche Unterschied, daß die Christenlehre gegen die Vernunft Wunder zu glauben befiehlt, anderswo jedoch das Erstaunliche oder Wunderbare mit dem übrigen Volksbewußtsein nicht in Widerspruch gerät. Man achte auf den psychologischen Bedeutungswandel des Wortes und seiner Ersetzungen.

Im Lateinischen hieß portentum (von portendere = ankündigen) wirklich nur das Vorzeichen, das Wunderzeichen, wie denn im Altertum der Glaube an die Möglichkeit von Prophezeiungen zu der Seelensituation aller Menschen, mit wenigen Ausnahmen, gehörte; aber portentum glitt bald nach abwärts in die Bedeutungen Erdichtung, Mißgeburt, Ungeheuer, Abschaum hinein. In die modernen Sprachen ist das andere Wort miraculum geradezu oder durch Lehnübersetzung herübergekommen; miraculum (von mirari = sich wundern) steht sogar noch bei Kirchenschriftstellern für das substantivische Staunen und für den Gegenstand des Staunens; die „sieben Wunder", die erstaunliche Menschenwerke waren, sind in unsere Schulsprache übergegangen. Die deutsche

Lehnübersetzung ist sehr belehrend. „Sich wundern" entspricht völlig dem lateinischen mirari; auch „Wunder" bezeichnet (allgemein noch heute im Alemannischen) den Zustand der Verwunderung. „Wunderhalber" = „um der Seltsamkeit willen" nähert sich dem Sinne von „ausnahmsweise" (Paul). Die Redensart „das nimmt mich Wunder" heißt nichts weiter als „dessen ergreift mich Verwunderung".

Gegenstände nun und Ereignisse, über die der Mensch ihrer Seltenheit oder Seltsamkeit wegen staunt oder sich verwundert, haben nicht aufgehört, sind nur in unserer Zeit des allgemeinen Schulunterrichts scheinbar nicht mehr so zahlreich wie früher. Gegenstände und Veränderungen, über die man sich in dem höheren Sinne verwundert, daß man die Unbegreiflichkeit ihrer letzten Ursachen zugeben muß, haben sich wiederum gerade für den Höchstgebildeten vermehrt, seitdem die Erkenntniskritik uns gelehrt hat, uns mit dem Nationalismus nicht zu begnügen, Beschreibung mit Erklärung nicht zu verwechseln. Just die Wissenschaft stößt am Ende überall auf das Wunder der Unbegreiflichkeit.

Im Gegensatz dazu ist das Wunder der christlichen Theologie für jedes Kind begreiflich; man braucht nur übernatürliche Ursachen, den Willen Gottes oder des Teufels, anzunehmen und hat neben den natürlichen Wundern, die uns rings umgeben, eine zweite Welt von Wundern, die uns nur erzählt werden. Sicher ist, daß diese Gottes- und Teufelswunder nur aus alter Zeit berichtet werden; was heute davon noch gelegentlich vorkommt, wird ja gar nicht mehr geglaubt. Sicher ist ferner, daß jene Art von Wundern mit dem Aufkommen der historischen Kritik und mit dem Wachstum der naturwissenschaftlichen Erfahrung fast aufgehört hat. Sicher ist endlich, daß der Glaube an die ersten christlichen Wunder (Heilung von Kranken, Auferweckung von Toten, Austreibung von Teufeln) zur Festigung der jungen Religion und zur Propaganda unter leichtgläubigen Heiden beigetragen hat; die Kirche selbst scheint geneigt zu sein, das Vorkommen der Wunder auf die Zeit ihrer historischen Zweckmäßigkeit einzuschränken, da sie das Nachlassen dieser Wundergabe nach dem Siege des Christentums nicht leugnet. (Besonders protestantische Theologen knüpfen dieses Versiegen der Wunderkraft an das letzte Wunder, das die Bekehrung von Constantinus veranlaßte; andere Kirchenhistoriker denken an das Ableben der Apostel oder an die Ausrottung der arianischen Ketzerei.)

Niemand wird von mir erwarten, daß ich zu den durchaus theologischen Fragen Stellung nehme, ob es diese übernatürlichen Wunder gegeben habe, ob Moses seine Wunder mit Gottes und der ägyptische Priester die seinen mit des Teufels Hilfe vollzogen habe. Für mich ist das übernatürliche Wunder wieder nur ein Wort, dessen Vorkommen in der Ge-

meinsprache nicht beweist, daß dem Worte irgendetwas in der sogenannten Wirklichkeit entspreche. Nur über die psychologische Geschichte des Begriffes oder Wortes, über das Wunderbedürfnis habe ich mich zu äußern, wie bei den Begriffen Gott und Teufel; auch bei dem Wunderbegriffe nur anzugeben, wie er von dem skeptischen Geiste langsam überwunden wurde und im Zeitalter des Deismus endlich verblaßte.

Es läßt sich nicht leugnen, daß das katholische Mittelalter überaus wundersüchtig war, aber nicht um des Katholizismus willen, sondern eben weil es das Mittelalter war. Lecky sagt sehr hübsch: die Nachfrage nach Wundern sei grenzenlos gewesen und das Angebot habe der Nachfrage entsprochen. Ich verzichte auf den wohlfeilen Erfolg, aus den Legenden über die wohl 25 000 Heiligen, deren Lebensgeschichten fast alle erst im Mittelalter entstanden sind, wunderbare Züge zusammenzustellen, die beim Leser ein allzu selbstgerechtes Lachen hervorrufen könnten.

Die protestantische Kirche war gar nicht konsequent, unterstützte eigentlich den schlimmsten und gefährlichsten Aberglauben, als sie das Aufhören der Gotteswunder lehrte und die (gewöhnlich durchaus moralischen) Heiligenlegenden gerade um ihrer zudringlichen Wunder willen nicht glaubte, dagegen die (fast immer sehr unmoralischen) Teufelswunder und Hexenlegenden anerkannte. Diese Inkonsequenz ist um so verwunderlicher, als bei den Begründern des Protestantismus außer der Heiligen Schrift auch die wunderschwangeren Kirchenväter in hohem Ansehen standen. Immerhin waren die Begründer des Protestantismus schon so weit kritisch und naturwissenschaftlich geschult, daß sie moderne Wunder (immer mit Ausnahme der Hexenzaubereien) nicht mehr zugaben und so bei protestantischen Denkern und Historikern die Stimmung erzeugten, die schließlich auch den Glauben an die alten Wunder in Schimpf und Ernst bekämpfte.

Der wirksamste Bekämpfer des psychologischen Wunderglaubens war John Locke, der eben auch der philosophische Vater des Deismus war, der Denker, von dem alle Verteidiger der Vernunftreligion ihre besten Waffen holten; das ist für England um so bemerkenswerter, als noch der große Newton, Lockes jüngerer Zeitgenosse, als ein guter Christ den Glauben an die Wunder der ersten Jahrhunderte festzuhalten suchte. Noch bemerkenswerter ist aber der Gedankengang, der den Erneuerer unserer Psychologie dazu führte, auch die Wahrheit der alten Wunder zu kritisieren.

Die Theologen hatten nämlich, um die Verfolgungen um des Glaubens willen zu rechtfertigen, die abscheuliche Behauptung aufgestellt: in den Jahrhunderten vor Constantinus hätte Gott die Bestrafung und Vernichtung der Ungläubigen durch Wunder bewirkt; alsdann wäre das

Christentum zur Staatsreligion geworden, die Wunder hätten als überflüssig aufgehört und Inquisition, Ketzerverfolgung und jede Unduldsamkeit fiele als Erbe dem christlichen Staate zu. Gegen diese nichtswürdige
Locke Theorie hatte sich (allerdings erst nach Bayle) also Locke zu wenden, als er seinen bis in die Gegenwart nachwirkenden Brief „On Toleration" schrieb; es ist verrückt, aber es ist so: ein freier Geist wie Locke mußte sich auf den theologischen Standpunkt stellen und die alten Wunder aus dem Plane der Vorsehung löschen, wollte er logisch und psychologisch die Ansicht bekämpfen, daß die blutigen Glaubensverfolgungen im Plane der Vorsehung lägen.

Während nun Lockes Philosophie auf dem Kontinent die reichsten Früchte trug, in Frankreich den Übergang zum politischen Liberalismus, zum psychologischen Sensualismus und zum religiösen Indifferentismus bildete, in Deutschland den immer eifersüchtigen Leibniz sehr stark beeinflußte, mischten sich in England die politischen und religiösen Parteien so sehr, daß gerade in Lockes Heimat die Wirkung auf die öffentliche Meinung zunächst verfälscht wurde. Er war sich selbst untreu gewesen, als er die Toleranz mit theologischen Gründen verteidigte; die Theologen gewannen die Oberhand und konnten sich gelegentlich gegen die Nachfolger Lockes, gegen die Prediger einer Vernunftreligion oder die Deisten, Lockescher Argumente bedienen. Das werden wir an einer anderen Stelle sehen. Nur in einem Punkte kamen die Freidenker und einige radikale Theologen einander nahe, darin nämlich, daß man allgemein anfing, auch die Wunder der ersten christlichen Jahrhunderte und somit die Zuverlässigkeit der Kirchenväter in Zweifel zu ziehen. Man trennte sich bald wieder. Der Weg der Freidenker führte weiter in unchristlichen Deismus, hinter welchem sich doch bei vielen ein vorsichtiger Atheismus verbarg; der andere Weg führte zu einem vermeintlich evangelischen, in Wirklichkeit ganz traditionslosen Festhalten am starren Bibelwort. Wir haben nur den konsequenten negativen Gedankengang der Freidenker zu verfolgen.

Middleton Conyers Middleton (gest. 1750) hatte schon 1729 — im Gegensatze zu anderen Engländern — den Katholizismus nicht so sehr als Fälschung des Christentums bekämpft, es vielmehr als eine Rezeption des Heidentums gut historisch betrachtet; er machte zuerst Ernst damit, die sogenannte heilige Geschichte ebenso kritisch zu prüfen wie die Profangeschichte. Im Jahre 1748 erschien dann sein grundlegendes Werk: Inquiry into the miraculous powers etc. Dieser konsequent deistische Theologe wagte es da einfach, den Glauben an die Wahrhaftigkeit der wundersüchtigen Kirchenväter zu erschüttern. Er ging in doppelter Beziehung noch weiter. Auf dem Boden des rationalistischen Zeitalters, das immer schroffer (neuerdings,

nach seinem Vorgehen) jede Religion und jeden Aberglauben als das absichtliche Werk abgefeimter Betrüger betrachtete, zieh er die Kirchenväter einer systematischen und bewußten Geschichtsfälschung und ließ schon damals durchblicken, daß solche Fälschungen in noch ältere Zeit zurückreichten. (In den nachgelassenen Schriften von Conyers Middleton findet sich schon der Verdacht, die Evangelisten seien nicht inspiriert und auf die Wahrheit nicht genügend aufmerksam gewesen.) Die Schrift erregte ungeheures Aufsehen. Natürlich stellte sich die Universität Oxford dem Ketzer entgegen, wie denn auch in Frankreich die Sorbonne — früher die Verteidigerin des Aristoteles gegen Descartes — sich jetzt an die Spitze der Cartesianer gegen die Schüler Lockes stellte.

In England selbst haben berühmtere Männer als Middleton seine Richtung weiter verfolgt. Der gottlose Gibbon scheint seine große Geschichte der römischen Kaiserzeit in der Hauptabsicht geschrieben zu haben, die Legenden über die ersten christlichen Jahrhunderte zu zerstören; er rüttelt überall an der Glaubwürdigkeit der Kirchenväter, behandelt die Wunder der Heiligen des 4. Jahrhunderts mit höflichem Spotte und geht an den Wundern der Apostelzeit und damit an der Begründung des Christentums mit merklicher Ironie vorüber; sein Werk wird heute noch in England mit Entzücken gelesen und darf auch von uns gerühmt werden, so vielfach es seitdem in Einzelheiten von der Detailforschung verbessert worden sein mag.

Viel tiefer, doch ebenfalls in der Richtung Middletons, drang der überlegene Erbe des Lockeschen Geistes in die Frage ein, der Skeptiker Hume.

Die englischen Theologen, welche den Glauben an die Wahrheitsliebe und schließlich auch an jede Sittlichkeit der Kirchenväter zerstörten, hatten dabei mit mehr oder weniger Bewußtsein ihre Feindschaft gegen den Katholizismus bewiesen; hatte doch sogar der feine Augustinus mit seiner ganzen Autorität so viele Wunder aus seiner eigenen Zeit berichtet, daß wirklich nur das Dilemma übrigzubleiben schien: entweder die Lehren der katholischen Kirche sind wahr oder selbst der hl. Augustinus war ein Fälscher. Ganz anders entwickelte sich die Logik der Freidenker gegenüber den Wundern. War nicht auch die Schöpfung der Welt ein Wunder? War nicht sogar jede Offenbarung, die erst durch die Wundertaten der Boten Gottes beglaubigt werden sollte, selbst ein Wunder für sich? Auf die kleinen Wunder der Märtyrer und Heiligen kam es gar nicht mehr viel an, wenn man die großen Wunder der Schöpfung und der Offenbarung glaubte. Noch war man den Wundern gegenüber nicht so übermütig frei wie in unseren Tagen, in denen Anzengruber (im „G'wissenswurm") den frommen Bauern in seiner Not ganz einfach fragen lassen konnte, ob denn

in der Bibel „nix Dummes geschrieben" sein könnte; aber man war doch von dem Zweifel an der Wahrheitsliebe der Kirchenväter zu dem Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Bibel übergegangen. Eine neue vorurteilslose Bibelkritik setzte ein; nach der philologischen Bibelkritik Spinozas folgte die rationalistische Bibelkritik des 18. Jahrhunderts, und die streng historische Bibelkritik von David Strauß und seinen Genossen machte den Beschluß. Aus dem neuen Glauben wurde das Wunder der Offenbarung und zuletzt das Wunder der Schöpfung ausgemerzt. Der kritische Protestantismus hatte den Begriff des Wunders untergraben und damit auch — oft ohne es zu wollen — den Gottesbegriff. Die katholische Kirche ist wirklich nicht im Unrecht – wobei ich mich freilich ihren Werturteilen nicht anschließe —, wenn sie behauptet, die Begründung des Protestantismus mit seiner Bibelkritik und mit seiner Verwerfung der Heiligen habe dem Atheismus die Wege geebnet; die katholische Kirche befürchtet ebenso mit Recht von dem Auftreten der heutigen Modernisten ähnliche Folgen; ist es doch kein Zufall, daß die besten Engländer, welche zuerst Traktarianer waren (Anhänger Puseys) und dann Katholiken wurden, schließlich in das modernistische Lager übergingen.

Aber auch die Gemäßigten, die wohl auf alle Wunder, aber nicht auf den Gott der Deisten verzichten wollen, sogar die Eigenbrödler, die an irgendeinem fast nur noch individuellen Christentum festhalten, unterscheiden sich von den wahrhaften Christen der christlichen Zeit dadurch, daß ihre Gedanken nicht mehr theologisch gerichtet sind. Das Wunder war ein ganz volkstümliches Seelenbedürfnis der theologischen Zeit; sie ist vorüber, und das Wunder ist zu einem veralteten leeren Worte der Gemeinsprache geworden.

Die Leerheit des Worts entbindet uns aber nicht von der Pflicht, seine Geschichte zu studieren. Wir sind so psychologistisch geworden und so vorurteilslos sprachkritisch, daß wir den Glauben an Gott und den Glauben an Wunder auch dann noch *begreifen* möchten, nachdem wir den einen und den anderen Glauben *verloren* haben. Und wir möchten am Ende noch klarstellen, daß der alte Gottesbegriff sehr eng mit dem Wunderbegriff zusammenhing, daß der deistische oder pantheistische, kurz der immanente, wunderfreie Gott gar nicht mehr der scheinbar so transzendente, in Wahrheit ganz persönliche und darum robuste, eigentlich materielle Gott des lebendigen Christenglaubens ist.

Als die englischen Deisten des 18. Jahrhunderts (und nach ihnen Lessings Reimarus) vor dem Dilemma standen, die Wunder des Alten und auch schon des Neuen Testaments entweder allegorisch zu deuten oder für gemeinen Betrug zu erklären, da war Lessings Wort von den

„betrogenen Betrügern" noch nicht geprägt, das also eine unbewußte Täuschung zuließ, da war eine psychologische Erklärung von Religionsentwicklungen noch nicht gefunden. Das ist der Punkt, wo wir Modernen in aller Gottlosigkeit religionsfreundlicher geworden sind als die radikaleren englischen Deisten waren und deren französische und deutsche Nachfolger. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, daß die führenden Christen der ersten Kirche nicht nur die Wunder der unmittelbaren göttlichen Dazwischenkunft (die Schöpfung, den Stillstand der Sonne) glaubten, daß sie sich selbst sogar wunderbare Kräfte gegen den Teufel, gegen Krankheiten usw. zuschrieben. Kein Zweifel auch, daß viele Polytheisten ebenso wundergläubig und wundersüchtig waren und darum in den sehr wunderwirkenden Bund der Christen eintraten. Wie schon berichtet, herrscht in der theologischen Geschichtschreibung ein Streit darüber, wann diese Wunderkraft in der christlichen Kirche nachgelassen oder aufgehört habe; daß keine Wunder mehr geschehen, wird allgemein anerkannt, wenn man nur von neueren Hintertreppen-Heiligen der katholischen Kirche absehen will. Diese neuesten Wunder (Lourdes usw.) können neben den natürlichen Wundern der durch und durch naturwissenschaftlichen Gegenwart nur noch auf eine tiefe Unterschicht des Volkes Eindruck machen; die übrige Welt schreit über Betrug oder geht mit einem Achselzucken weiter ihres gottlosen Weges.

Eine geringe Oberschicht nur glaubt zu wissen, daß die sogenannten natürlichen Wunder unserer Physik, Chemie und Technik zwar ebenso real sind, wie die übernatürlichen irreal waren, daß aber der Übergang der Bezeichnung „Wunder" auf diese schlauen Maschinen gar nicht unberechtigt war: daß es eine Begriffsähnlichkeit gibt zwischen den Wundern Gottes und den Wundern der Technik. Das möchte ich klarer, als es meines Wissens bisher geschehen ist, mir und anderen zum Bewußtsein bringen.

D. F. Strauß

Für die katholischen und protestantischen Theologen ist David Friedrich Strauß der leibhaftige Satan, weil er mit der Bibelkritik wissenschaftlichen Ernst gemacht und das Leben Jesu (vor mehr als 80 Jahren) in einen Mythus aufgelöst hat. Der Wandel der Zeiten ist deutlich wahrzunehmen: in den ersten christlichen Jahrhunderten erschien die neue Religion besonders darum glaubhaft, weil an ihrem Stifter und durch ihren Stifter Wunder geschehen waren; in den zwei Jahrhunderten von den englischen Freidenkern bis auf Strauß erschienen alle die gleichen Tatsachen unglaubhaft, eben weil Wunder an sie geknüpft waren. Und als der böse Feind vor allen stand Strauß da, weil seine Kritik die gründlichste war. Man übersah aber oder wollte übersehen, daß Strauß damals den letzten Versuch

gemacht hatte, das christliche Religionsgefühl psychologisch zu retten. Für die Freidenker des 18. Jahrhunderts waren alle Religionsstifter bewußte Betrüger gewesen, gemeine oder geistig hochstehende Betrüger, aber immer doch Betrüger. Diesem unhistorischen Gerede machte Strauß, 20 Jahre nach dem Auftreten des Historismus, dadurch ein Ende, daß er den Begriff des Mythus einführte und auch in der Religion die unbewußte Entstehung für die bewußte Erfindung einsetzte; was Otfried Müller für die griechische Mythologie erkannt hatte, was vorsichtig schon auf die Mythologie des Alten Testaments angewandt worden war, das führte Strauß mit freier Kühnheit für die Mythologie des Neuen Testaments folgerichtig durch. Von Gottlosigkeit kann noch keine Rede sein. Der junge Strauß des „Leben Jesu" steht noch im Banne Hegels; er schaut noch gläubig zu dem Absoluten auf und das Absolute ist ihm so etwas wie der pantheistische Gott, durch welchen sich in den dreißiger Jahren die deutsche Aufklärung des 19. Jahrhunderts von der französischen Aufklärung des 18. wesentlich unterscheidet. Dort überall Spott, hier überall eine letzte Andacht für die christliche Heilslehre.

Erst mehr als ein Menschenalter später hat der zum Atheisten gewordene Strauß dem alten Glauben seinen neuen mechanistischen Glauben entgegengestellt: wir sind keine Christen mehr, wir haben eigentlich keine Religion mehr. Das kritische „Leben Jesu" war — wenn man von den Theologen absieht — mit Begeisterung aufgenommen worden; das reife und abschließende Bekenntnisbuch wurde von Theologen und Philosophen mit Naserümpfen abgetan und der edle Strauß starb in Verbitterung. Die gebildeten Deutschen, die heute den Monisten nachlaufen und die Naturnotwendigkeit an die Stelle des lieben Gottes setzen, haben 40 Jahre vorher noch an dem viel feiner begründeten Glauben des alten Stiftlers Anstoß genommen; freilich hatte Strauß seinen Spinoza und seinen Kant gut verstanden und benützt, während die Monisten den großen Denkern nur einige unverstandene Zitate als Zierat entnehmen. Wir hoffen wirklich um eine ganze Stufe (um die Kritik der Sprache) höher zu stehen als Strauß, möchten uns darum aber doch nicht vermessen, auf ihn hinunter zu blicken. Nur darzulegen, welche weitere Aussicht der um eine Stufe höhere Standpunkt etwa gewährt.

Man könnte von Strauß sagen, daß er die Wunder gegen die Natur für Mythen erklärt habe, aber beinahe anbetend vor den Wundern der Natur und den Naturwissenschaften stehe. Auch bei ihm tritt an die Stelle eines wunderhaften Gottes die notwendige Kette der Kausalität. Und hätte eine ehrliche Abstimmung unter den gebildeten Deutschen darüber zu befinden, was jetzt in Deutschland geglaubt werde, dieses Bekenntnis

zu einer unentrinnbaren, wunderlosen Notwendigkeit des Naturverlaufs würde sich als die Grundlage der gegenwärtigen Weltanschauung herausstellen.

Auch wir — die persönliche Einzahl bei einem solchen Bekenntnisse widersteht mir, wie sie Strauß widerstand — wissen wahrlich nichts mehr mit dem robusten, materiellen lieben Gotte anzufangen, der den unentrinnbar notwendigen Naturverlauf, wann er will, durch ein Wunder unterbrechen kann. Wahrlich nichts mehr. Aber für uns sind einige Begriffe, ohne die wir die Kette der Kausalität nicht vorstellen können, ungefähr ebenso leer geworden, wie die Begriffe Gott und Wunder. Wir streiten nicht mehr über die modi der Substanz von Spinoza, wie wir über die Eigenschaften Gottes nicht mehr streiten. Wir glauben nicht mehr den Kausalzusammenhang des Naturverlaufs dadurch erklärt zu haben, daß nach unserer Erfahrung Gleichförmigkeiten in den Erscheinungen vorkommen und wir für diese Gleichförmigkeiten den bildlichen Ausdruck „Gesetze" haben. Wir haben erkannt, daß wir immer heimlich an solche strenge, unentrinnbare Gesetze denken, wenn wir von der ehernen Kette der Notwendigkeit oder der Kausalität reden. Das Bild Kette ist ebenso falsch wie das Bild Gesetz. Verfolgen wir die Glieder der Kette von der Erscheinung an, die wir eben erleben, zurück zu ihrem Ursprunge, so ist das letzte Glied jedesmal irgend etwas Luftiges, eben das Wort Gesetz, wenn so ein Luftglied nicht am Ende gar jedesmal zwei reale Glieder der Kette verbindet. Und mit einigem Schrecken werden wir dazu uns noch sagen müssen, daß auch die Kausalität auf einem ganz anderen Gebiete, auf dem des menschlichen Handelns, ebenso eine Kette mit einem Luftgliede oder mit vielen Luftgliedern darstellt. Wir können nicht anders, wir müssen auch an die Notwendigkeit, an die notwendige Motivation aller menschlichen Handlungen glauben. Unsere Seele, unser Wille werden determiniert wie alles Körperliche. Nur daß Seele und Wille zu Luftgliedern geworden sind, zu leeren Wortschällen wie die Begriffe Gott und Wunder.

Darin nun sind wir duldsamer geworden, als die Freidenker des 18. Jahrhunderts waren oder gar die Monisten sind, daß wir bei der Überzeugung von dem Unwerte aller Worte keinen rechten Haß mehr haben, selbst gegen das Wort Gott. Mag man doch, wenn man den gefährlichen Wunderbegriff durch Bedeutungswandel auf die Wunder der Natur und der Technik bezogen und so — „worüber man sich wundert" — auf seinen Ursprung zurückgeführt hat, auch den noch gefährlicheren Gottesbegriff durch Bedeutungswandel auf alles beziehen, was man zur Welterklärung nicht weiß und doch wissen möchte.

V

Unsterblichkeit

Atheisten hießen, besonders im 17. und 18. Jahrhundert, auch diejenigen Schriftsteller, die die Unsterblichkeit der Seele leugneten; für noch schlimmer hätten die Leute gehalten werden müssen, die nicht an Geister glaubten, denn die Seele fällt unter den Oberbegriff: Geister; in Wahrheit waren die Theologen nicht so genau, trennten die beiden Ketzereien und sprachen von den Gegnern der Unsterblichkeit mit weit größerer Erbitterung als von den Skeptikern, die das Dasein von bösen und guten Geistern anzweifelten. Der Fall liegt nicht gerade so wie bei der Gottlosigkeit, die nichts von Vorsehung und Wundern wissen will. Diese beiden Erscheinungen gehören zum Wesen des abendländischen Gottes; den konnte sich aber ein ganz verwegener Ketzer, der dann freilich kein bibelgläubiger Christ mehr war, so ausmalen, daß er der einzige Geist war und die Seele des Menschen zugleich mit dem Leibe untergehen ließ. Die Verbindung zwischen der Leugnung der Unsterblichkeit und der Leugnung Gottes wurde nur dadurch hergestellt, daß das mechanistische Weltbild, das nach dem Wiederaufleben der antiken Naturphilosophie langsam die Wissenschaft eroberte, gleichen Schrittes den Begriff Gottes und seiner Eigenschaften, den Begriff der Seele und ihrer Eigenschaften analysierte. So wenig wie mit dem Gottglauben hatte die sogenannte Unsterblichkeit der Seele mit dem Idealismus etwas zu schaffen der sich, grad oder schief, gegen den Sieg des mechanistischen Materialismus wehrte; es war ein Mißverständnis, den ewigen Geist auf die Hypothese der Menschenseele zu begründen. Aber aus Trotz gegen die Unerträglichkeiten des Materialismus gelangte die idealistische Philosophie dazu, auch wenn sie nicht nach der Kirche schielte, all das beweisen zu wollen, was der Materialismus leugnete; und so kam es, daß bis tief in das 19. Jahrhundert hinein die unhaltbarsten Begriffe der Theologie die Phraseologie der Philosophenschulen beherrschten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Schule von Kant hat auf diesem Gebiete viel gesündigt.

Daß der Glaube an eine unsterbliche Seele nicht notwendig zum Monotheismus gehört, das wird durch die jüdische Religion bewiesen. Die Juden hatten ursprünglich gar keine Verpflichtung, an das hölzerne Eisen eines Lebens nach dem Tode zu glauben. Sie besaßen überhaupt wenige Dogmen, und keines dieser Dogmen beschäftigte sich auch nur mit der Frage, ob die Seele des Menschen sterblich sei oder nicht. Es gab da bei den Juden der Urzeit wie auch sonst im Morgenlande einen weit verbreiteten Animismus und die Vorstellung von einem Schattenreich

(Scheol), *) aber was den Urvätern für ihre Frommheit versprochen war und was als Drohung oder Belohnung die vielen Gebote des Moses unterstützen sollte, war sehr diesseitiger Natur und setzte ein Leben nach dem Tode nicht voraus. Es ist bekannt, daß zu der Zeit Jesu Christi die starke und eigentlich konservative Partei der Sadduzäer an dieser altjüdischen Vorstellung festhielt und daß nur die Pharisäer von einem jenseitigen Leben sprachen; wobei unbestimmt blieb, ob an eine Unsterblichkeit der Seele oder nur an eine Wiederbelebung durch die Auferstehung zu denken wäre, ob diese Auferstehung allen Menschen oder bloß den Gerechten bevorstünde. Es ist ferner bekannt oder könnte doch bekannt sein, daß Jesus, sonst ein Gegner der pharisäischen Frömmelei, den Auferstehungsglauben übernahm und mystisch vertiefte, daß er aber über alle die Fragen, die der Unsterblichkeitsbegriff aufwarf, Klarheit zu schaffen auch nur den Versuch nicht machte. Erst der kirchlichen Theologie war es vorbehalten, den Glauben an die Unsterblichkeit dogmatisch festzulegen und mit schneidender Scholastik unvorstellbare Sätze auch noch zu beweisen. Im wesentlichen kam diese ganze Scholastik nicht über die Wortmacherei heraus, mit der schon Griechen (der Poet Platon) und Römer (Cicero) schülerhafte Aufsätze über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben hatten: die Seele sei ein unstoffliches und überdies ein einfaches Wesen, könne also weder wie ein Stoff vernichtet werden noch wie ein zusammengesetzter Körper in seine Bestandteile zerfallen; andere antike Beweise, die von der Kirche ebenfalls nicht verschmäht wurden, waren noch schlechter. Nur in einem Punkte brachte die christliche Zeit etwas Neues. Im Altertum bestand noch keine unmittelbare, bewußte Verbindung zwischen dem Seelenglauben und dem Götterglauben; man konnte ein Atheist sein und dennoch an der Unzerstörbarkeit der einfachen und unkörperlichen Seelensubstanz festhalten. Das wurde jetzt anders. Die schärfsten Denker unter den Scholastikern ahnten die Schwächen der alten Beweise aus dem Wesen der Seele, sie fügten also den absoluten Beweis aus dem ihnen so genau bekannten Wesen Gottes hinzu. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wurde den Menschen in das Gewissen geschoben, das sie ja von

*) Die Vorstellungen vom Zustande der Seelen oder Schatten in der Scheol (etymologisch vielleicht ein „Hohlraum") sind ganz undeutlich; die Juden hatten nicht die künstlerische Phantasie der Griechen, und so glaubten sie nur, die Toten hätten in der Scheol eben nicht mehr das Empfinden und Wollen, das den Lebenden auszeichnet, nur etwa dumpfe Erinnerungen oder Anklänge an Empfinden und Wollen. Spärliche Reste von einem Ahnenkult spielen hinein. Die Totenbeschwörung des Samuel ist ein Ausnahmefall. Die Septuaginta, aber auch Matthäus und Lukas, setzen ganz unbefangen den Hades für die Scheol ein, ein Beweis dafür, daß auch heilige Männer nicht für Aberglauben halten, was sie selber glauben; der Hades gehört zu den Religionsbegriffen der Heiden.

Gott auch zu diesem Zweck erhalten hatten. Mit einem Zynismus, der noch niemals genug beachtet worden ist, wurde aus der Elendigkeit der diesseitigen Welt auf die Notwendigkeit einer jenseitigen geschlossen; zwar habe sich der Fromme auf die Vorsehung Gottes zu verlassen, der in seiner Gerechtigkeit die Tugend belohne und das Laster bestrafe, weil aber auf Erden von einer solchen Gerechtigkeit nicht eine Spur zu finden sei, so müsse man drüben auf sie hoffen. Was in dem ganzen bekannten Raum unseres Planeten nicht geschah, was in der ganzen abgelaufenen Zeit nicht geschah, sollte irgendwo und irgendwann eintreffen an einem unbekannten Ort in einer unbekannten Zukunft. Drüben, morgen, nur nicht heute und hier. Diese grobe Jenseitshoffnung ergänzte vortrefflich die diesseitige Weltverachtung des Mittelalters.

So gestaltete sich der Unsterblichkeitsglaube zu einem notwendigen Folgesatz des neuen Gottglaubens; und so erst konnte es zu einem Zeichen der Gottlosigkeit werden, nicht nur der Unchristlichkeit, wenn ein Freidenker die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Daß der Glaube an die Götter und an die Seelengeister wahrscheinlich den gleichen Ursprung gehabt hatte, das konnte jener Zeit gar nicht in den Sinn kommen. Noch weniger die reizvolle Vermutung: die Furcht vor allen möglichen Gefahren habe die Sehnsucht nach hilfreichen Göttern hervorgebracht, die unmittelbare Todesangst des Sterbenden die Sehnsucht nach einer persönlichen Fortdauer. (Noch der Unsterblichkeitsglaube Goethes, nur für sich, nicht für das „Weltgesindel“ oder „Monadenpack“, war eine solche Sehnsucht des Greisenalters.) Das Mittelalter war nicht so kritisch und die herrschende Kirche ließ die Kritik nicht erst aufkommen. Der Unsterblichkeitsglaube war ein festes Inventarstück der Religion und des Theismus überhaupt geworden. Daran zu rütteln galt für unschicklich. Herbert von Cherbury, der Begründer des Deismus, lehrte Lohn und Strafe im Jenseits; und noch Kant verlangte von den armen Menschen, daß sie in sittlicher Beziehung so leben sollten, als ob ihnen die Unsterblichkeit ihrer Seelen verbrieft wäre. Natürlich kam die Herrschsucht der herrschenden Kirche dazu, die für gut hielt, nicht einen einzigen Satz des alten Glaubens preiszugeben. Das Weltgebäude geriet ins Wanken, aber die Kirche bestand auf der unveränderten Ruhe der Erde und auf der Bewegung der Sonne. Ich möchte die Unnachgiebigkeit der Kirche in der Frage der Unsterblichkeit durch ein freundliches Bild ausdrücken. Die Kirche, die Dienerschaft Gottes, ist wie die militärische Dienerschaft eines Königs. Der König ist tot. Seiner Umgebung liegt daran — meinetwegen aus Liebe zum Ganzen —, den Tod des Königs zu verheimlichen, den Entschlafenen für lebendig auszugeben. Sie zeigt den geschminkten Leichnam

dem Heere, hoch zu Roß, feierlich geschmückt, die zerfetzte Fahne in der Hand. Aber so ein König muß auch regieren. Regieren heißt versprechen. Die Dienerschaft teilt also freigebig im Namen des toten Königs Versprechungen und Anweisungen aus, unbekümmert darum, wer sie einlösen wird.

Eine sprachkritische Untersuchung der sogenannten Unsterblichkeitsfrage wäre beinahe mit einem Scherz abzutun. Mit dem gleichen Rechte, mit dem man die Seele unsterblich nennt, könnte man behaupten, die Teufel wären viereckig, die Engel wären ungefiedert. Weil aber solche oder ähnliche Behauptungen nicht nur aufgestellt, sondern sogar geglaubt worden sind, wird es doch gut sein, den Satz „die Menschenseele ist unsterblich" einmal genauer anzusehen. (Ich verweise auch auf mein „Wörterbuch der Philosophie" II, S. 502 ff.)

Seele

Das Ding, von dem da ausgesagt wird, daß es unsterblich sei, ist für die gegenwärtige Psychologie, die ohne Psyche auskommt, kein Ding mehr, keine Substanz mehr, oder wie man sonst das Subjekt bezeichnen mag, von welchem man die Sterblichkeit bejahen oder verneinen könnte. Das Wort „Seele" mit seiner kleinen Sippschaft mag in der Gemeinsprache noch hundert und mehr Jahre weiter leben, weil die Gemeinsprache allezeit sehr viele Reste der Religion und sonst veralteten „Wissens" mit sich führt; auch in der wissenschaftlichen Sprache ist das Wort „Seele" noch nicht zu vermeiden, weil es häufig eine überreiche Summe von Vorstellungen durch zwei kurze Silben wie in einer mathematischen Formel vertritt. Was man aber unter diesem Worte durch Jahrtausende verstand, das versteht man nicht mehr darunter; die Seele war einmal ein Stoff, dann eine Kraft, immer ein eigenes Wesen; sie ist uns nicht einmal ein Wesen mehr. Die Seele ist nur noch das Wort für eine „Funktion". Ein undefinierbares schwankendes Wort für die Ursache der Erscheinungen, die wir ungenau und tautologisch auch unter dem Ausdrucke Seelenleben zusammenfassen. Wobei besonders zu beachten ist, daß eine bestimmte Grenzlinie zwischen Leben und Seele nicht gezogen werden kann; daß der in Frage stehende Satz „die Seele ist unsterblich" im Grenzfalle lauten müßte: „Das Einzelleben (das einzige also, wovon das Sterben ausgesagt werden kann) ist unsterblich." Die materialistische Wissenschaft hofft immer noch, die Tatsachen des Lebens oder die Physiologie aus den Tatsachen der Physik ableiten zu können; sie hat aber nach einer fruchtlosen Arbeit von Jahrzehnten die Hoffnung aufgegeben, die Psychologie aus der Physiologie herleiten zu können. Unsere Sprache, natürlich auch die wissenschaftliche Sprache, ist immer sensualistisch, ist daher völlig ungeeignet, das Innenleben der sogenannten Seele oder des sogenannten Lebens auch nur zu

beſchreiben; ich will hier nicht darauf eingehen, daß die Sprache zuletzt auch für das Innenleben der phyſikaliſchen Tatſachen ebenſo ungeeignet iſt. Ich will nur ſagen: wir haben keine Pſychologie mehr, wir wollten uns denn auf eine Seelenlehre ohne Seelenbegriff beſchränken. Und täten übrigens gut daran, anſtatt „Seele“ etwa „Geſeel“ zu ſagen, nach beinahe ſchon zu kühner Analogie mit Geſicht oder Gehör, durch welche urſprünglich neuſcholaſtiſchen Worte wir immerhin das Organ der Geſichts- und Gehöreindrücke bezeichnen. Und haben wir erſt das beſcheidenere Wort Geſeel gebraucht, ſo entdecken wir ſogleich, daß wir ein ſolches gemeinſames Organ gar nicht kennen. Es ſteht um die Pſychologie wirklich ſchon ſo wie um die Theologie, ganz genau ſo; Wiſſenſchaften von einer Kraft, die hier das Weltganze, dort das Seelenleben hervorgebracht hat, nur daß wir von dieſer Kraft nichts wiſſen.

Ich habe („Kritik der Sprache“ I², S. 608 ff. und 650 ff.) nachzuweiſen verſucht, daß auch das Bewußtſein und das Ichgefühl Täuſchungen ſind, Selbſttäuſchungen des großen Zauberers und betrogenen Betrügers Gedächtnis; das Ich iſt nicht mehr zu retten. Aber das Bewußtſein und das Ichgefühl ſind noch vorſtellbare Wirklichkeiten, wenn man ſie mit dem Seelengeſpenſte vergleicht, einem hohlen Wortſchalle, an welchen die Theologie und eine gefügige Philoſophie das Adjektiv „unſterblich“ zu knüpfen pflegt.

Für den Materialiſten wie für den ehrlichen Idealiſten, für den Skeptiker wie für den gottloſen Myſtiker iſt „unſterblich“ ein ſinnleeres Wort, noch ſinnleerer als das durch ſeine Abſtraktheit geſtützte Wort „unendlich“. Nur ſcheinbar läßt ſich jedes Adjektiv durch Vorſetzung der Verneinung „un“ in ſeinen Gegenſatz verwandeln; bei „ſterblich“ z.B. läßt ſich dieſe logiſche Änderung nicht ausführen. Das negative Adjektiv „unſterblich“ ſchwebt im leeren Raum; wir kennen nichts, wovon wir es ausſagen könnten. Man wollte es denn gegen den Sprachgebrauch ſo deuten, daß es die Anwendung des Todesbegriffs ausſchlöſſe: der Stein iſt unſterblich, d. h. er hat keine Beziehung zum Tode, d. h. er iſt kein Organismus. In dieſem Sinne könnte man am Ende einen logiſchen oder mathematiſchen Begriff (Integral, Funktion) zur Not unſterblich nennen: er habe keine Beziehung zu dem, was der Tod etwa iſt. Doch auch dieſe Anwendungsmöglichkeit muß fortfallen, wenn man ſich die ſogenannte Seele, um nicht zu verſtummen, als Integral oder als Funktion der Lebensdifferenziale vorſtellig machen wollte; das Integral, die Funktion (die „Seele“ iſt ja eine „Funktion“) verſchwindet mit allen anderen Lebenserſcheinungen zugleich, und nur ein Narr könnte nachher von dem Integral oder der Funktion noch irgend etwas ausſagen wollen: es iſt uneckig, ungefiedert,

unsterblich. Nur die Theologie ist nicht närrisch, wenn sie solche Sätze baut; wer seinen Vorteil wahrnimmt, ist niemals närrisch, nicht, wenn er lügt, nicht, wenn er sinnlos Worte aneinander reiht. Die Theologie hatte ein Interesse daran, die Leugner der Seelenunsterblichkeit als Atheisten zu verdammen und zu verfolgen.

So gewiß der gewöhnliche Grieche denjenigen für einen Frevler gehalten hätte, der an den Aufenthalt abgeschiedener Seelen im Hades nicht glaubte, der Inder den Leugner der Seelenwanderung, der alte Jude den Verächter der Scheol oder der Hölle; so gewiß galt in der ganzen christlichen Zeit für gottlos, wer an der persönlichen Fortdauer nach dem leiblichen Tode zweifelte. Wie aber überhaupt erst das zu einer Kirchenmacht organisierte Christentum den Dogmenzwang in die Welt gebracht hat, so spielt auch die Unsterblichkeit der Seele im abendländischen Denken des christlichen Zeitalters eine viel größere Rolle als in der antiken Welt und als im Orient. Der Glaube an die Auferstehung Christi setzt die Unsterblichkeit der Seele nur voraus; aber das apostolische Glaubensbekenntnis spricht ausdrücklich allgemein von „Auferstehung der Toten und dem Leben der künftigen Welt", wenn auch merkwürdigerweise an dieser Stelle nicht wie vorher „ich glaube" (credo) steht, sondern „ich erwarte" (expecto). Man dürfte daraus den Schluß ziehen, daß der Glaube an die Auferstehung und an ein jenseitiges Leben nur als eine psychologische Tatsache erwähnt wird und nicht eigentlich zum Credo gehört; sicherlich aber versteht die Kirche diesen Glauben nicht so, sondern als eine Pflicht, als eine der Bedingungen der Seligkeit.

Da nun die übrigen Glaubensartikel um ihrer Wunderbarkeit und Einzigkeit willen für übervernünftig galten, wurden sie auf die Autorität der Bibel oder der Kirche angenommen, mußten gedeutet, brauchten aber nicht bewiesen zu werden; die Unsterblichkeit der Seele jedoch galt für ein Ergebnis des spekulativen Denkens ebenso wie das Dasein Gottes, und darum erfand man für die Unsterblichkeit der Seele nicht weniger zahlreiche Beweise wie für das Dasein Gottes. Man muß da zwischen der Fortdauer der Seele und der Auferstehung am Jüngsten Tage genau unterscheiden; die Auferstehung kann sich, da die unsterbliche Seele nicht erst wieder erweckt zu werden braucht, nur auf den Leib oder das Fleisch beziehen, und diese Vorstellung widerspricht unseren naturwissenschaftlichen Kenntnissen, die von einer Verteilung der Atome des verwesten Körpers in unzählige Pflanzen, Tiere und Menschen wissen, so durchaus, daß diese Auferstehung wieder nur als ein übervernünftiges Wunder angenommen werden konnte. Die Hypothese von Bonnet, ein Keim des irdischen Körpers hafte an der Seele und entwickle sich nach dem Tode

zu einem neuen und vollkommeneren Leibe, war nur ein unglücklicher Versuch, den Glaubensartikel durch scheinwissenschaftliche Gründe zu stützen.

Die meisten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind, wie die für das Dasein Gottes, Zirkelschlüsse oder gar nur tautologische Definitionen. Der teleologische Beweis, nach dem die Anlagen des kurzlebigen Menschen irgendwie und irgendwo zur Entwicklung kommen müßten, setzt die Möglichkeit einer Fortdauer und eine moralische Weltordnung mit ihrem Sollen und Müssen voraus, die dann wieder durch die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird. Ähnlich ist der theologische Beweis aus den Absichten Gottes. Der moralische Beweis aus einer notwendigen Ausgleichung der irdischen Ungerechtigkeiten setzt wieder eine moralische Weltordnung voraus. Der billige analogische Beweis schließt auf die Unsterblichkeit der Seele daraus, daß auch in der Natur aus dem Tode immer neues Leben entstehe, also aus einer naturwissenschaftlichen Überzeugung, die den Ungläubigen gegen die persönliche Fortdauer einnehmen kann. Der kosmische Beweis ist eine bloße Träumerei über den möglichen Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. Der sogenannte historische Beweis ist entweder eine Berufung auf die Bibel oder behauptet fälschlich, wie der entsprechende Gottesbeweis, die Allgemeinheit des Glaubens, wobei auf die Verschiedenheit der Vorstellungen und auf die Vieldeutigkeit der Sprachworte gar keine Rücksicht genommen wird. Der gemeinsame Zirkelschluß aller dieser Beweise ist darin versteckt, daß die Seele als eine geistige Substanz, also gottähnlich aufgefaßt und dann aus dieser Ähnlichkeit von Gott auf die Seele und von der Seele auf Gott geschlossen wird; auch darin steckt schon Tautologie, noch tiefer in dem Vertrauen darauf, daß den Worten „Seele" und „Unsterblichkeit" auch Sachen zu entsprechen haben, eine Substanz und ein accidens.

Eine bessere Form scheint der ontologische, metaphysische oder — richtiger — scholastische Beweis zu haben, der in seinem kürzesten Ausdrucke sagt: die Seele ist eine einfache und unkörperliche Substanz und kann darum nicht zerstört werden. Ich sehe in diesem Zusammenhange völlig von der gegenwärtig herrschenden Ansicht ab, die nicht weiß, was eine unkörperliche Substanz sein sollte, und die unter der Seele, wenn sie das Wort der Gemeinsprache gebraucht, eher die äußerst zusammengesetzte Gesamtheit von Äußerungen des Lebens und des Denkens versteht als ein einfaches Wesen. Aber auch vom Standpunkte der alten und neuen Scholastiker, die diesen Beweis vorbringen, wäre höchstens die negative Eigenschaft der Unzerstörbarkeit dargetan; alle positiven Eigenschaften der Seele, wie die Fortdauer und die Erinnerungsmöglichkeit des persönlichen

Ich, werden unbedenklich aus dem Volksglauben hinzugefügt, sagen wir ehrlich: aus dem Glauben an Geister. Wenn nun auch dieser Beweis fortfällt, so bleibt für die Unsterblichkeit der Seele keine andere Grundlage übrig, als eine übervernünftige, man hielte sich denn an die psychologische Grundlage der im Menschenherzen vorhandenen Sehnsucht. Wie bei der Vorsehung. Genau genommen beruhen auch die Berufungen Kants auf die praktische Vernunft in einer solchen Sehnsucht. Wir hoffen auf eine Fortdauer nach dem Tode, wir erwarten sie, wie das Credo sagt.

Weil es nun um die Beweise für das Dasein Gottes ebenso steht, weil die nachkantische Zeit die Trüglichkeit aller anderen Gottesbeweise zugeben muß und den Gott nur noch als ein Postulat der praktischen Vernunft oder einer Sehnsucht auffassen kann, darum ist zwischen dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele eine noch engere Verbindung hergestellt; es gilt also heute noch mehr als in früheren Jahrhunderten der Satz, daß ein Zweifel an der Fortdauer der Persönlichkeit unmittelbar zum Atheismus führe. Wer das Dasein Gottes leugnet, der wird selbstverständlich auch den Nebenumstand leugnen, daß es eine gottähnliche unsterbliche Seele gäbe; wer nur die Sterblichkeit der Seele behauptet, könnte allerdings an den Gott irgendeiner einmal gewesenen Religion glauben, nicht aber an den Gott der abendländischen Vorstellungsmasse. Der Unsterblichkeitsglaube, der der Lehre von der Seelenwanderung zugrunde liegt, verträgt sich sehr gut mit dem atheistischen Buddhismus, aber weder mit unserem Naturwissen noch mit der abendländischen Verachtung der Tiere. Daß die unsterbliche Seele nach dem Tode ihres Leibes in Gott zurückkehre, ist eher pantheistisch als theistisch. Es ist darum eine Geschichtsfälschung oder richtiger: eine Selbsttäuschung, wenn christelnde Geschichtschreiber der Philosophie (fast alle) die antiken Denker danach in Böcke und Schafe einteilen, ob sie eine Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode leugnen oder anerkennen.

Von den Griechen wurde die Frage der Unsterblichkeit der Seele vielfach erörtert, aber — wohlgemerkt — nicht eigentlich als eine religiöse Frage. Weil die Verteidiger der Unsterblichkeit immer wieder von unseren Theologen angeführt werden, die Leugner der Unsterblichkeit immer wieder von unseren Materialisten, darum kommt es so heraus, als ob z. B. Platon um solcher Sätze willen ein Theist, Lucretius um solcher Sätze willen ein Atheist zu nennen sei. Richtig ist nur, daß schon in so alter Zeit der Wortaberglaube die vorhandenen Begriffe oder Ideen: Gott, Unsterblichkeit usw. allesamt für Wirklichkeiten hielt, die Neigung zum Zweifel jedoch von der Wirklichkeit aller dieser Begriffe absehen lehrte. Durfte schon über das Dasein der Götter im allgemeinen — wenn man nur die Lokal-

götter nicht lästerte — mit einer uns fremden Freiheit geschrieben werden, so war die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele — an dem Dasein von Seelen zweifelte niemand — vollends ein Gegenstand völlig ungehemmter philosophischer Untersuchungen. Dazu kommt, daß die Alten zu ihrem Glücke im schlimmsten Falle Sophisten waren, in keinem Falle Scholastiker oder gar christliche Scholastiker. Es machte ihnen nicht viel aus, ob die Seele eine körperliche oder eine unkörperliche Substanz ist. Den Stoikern z. B. war Gott ungefähr eine Weltseele, aber die Menschenseele war ihnen doch irgendein dünner Körper, ein spiritus; und wenn ein Teil Gottes ein dünner, luftförmiger Körper ist, so muß Gott selbst auch ein solcher Körper sein. Wie denn der billige Scherz, Gott sei ein luftförmiges Wirbeltier, zwar von den Theologen für blasphemisch erklärt wird, aber so ungefähr der Geistervorstellung des Volksglaubens entspricht, also der psychologischen Wirklichkeit der Religion. Platon darf also nicht verchristlicht werden um des einen Zuges willen, daß er begeistert von der Unsterblichkeit der Seele redete; es ist fast eine Äußerung der sogenannten historischen Gerechtigkeit, daß der Logiker Aristoteles zum eigentlich christlichen Philosophen gemacht wurde und daß der Ruhm Platons erst seit dem Anbrechen der antichristlichen Renaissance neu erglänzte; eine spätere Zeit wird Platon als den Begründer des verhängnisvollen Wortrealismus — Seele und Unsterblichkeit sind Prachtstücke des wortrealistischen Irrtums — gering achten und nur noch den Schriftsteller etwa bewundern.

Unklare Wortmacherei ist es, wenn Aristoteles in der Seele zwischen Leben und Geist unterscheidet, das Lebensprinzip sterben läßt, den Geist allein dauern; aber diese Unterscheidung hat bei vielen Stoikern nachgewirkt, während andere Stoiker, wie Epiktetos und der Kaiser Marcus Aurelius, die individuelle Unsterblichkeit leugnen. Ja diese gedankenlose Wortmacherei wird neuerdings von deutschen Darwinisten gern wiederholt, wie wenn Carneri ausdrücklich sagt: „Der Geist ist unzerstörbar wie die Materie; aber der einzelne Geist ist zerstörbar wie der einzelne Körper;“ selbst bei Feuerbach finden sich, trotz der entschiedenen Leugnung einer unsterblichen Seele, so verschwommene Redensarten von der Ewigkeit des Geistes. Als ob der Geist etwas anderes wäre als ein Gesamtwort für Äußerungen des Innenlebens, als ob der Geist der substantivischen Welt angehörte und nicht einzig und allein der verbalen Welt.

Überhaupt liegt es in der Natur der Sprache, daß die Versuche, etwas Bestimmtes über die Unsterblichkeit der Seele durch spekulatives Denken auszumachen, in alter und neuer Zeit oft übereinstimmen. Nur wo das christliche Dogma einfach geglaubt wird, reißt der Faden der

Tradition ab. Feuerbach erblickt in dem Glauben an die Unsterblichkeit nur den Ausdruck eines Wunsches; dasselbe sagt der heilige Thomas, nur daß er fromm hinzufügt, ein natürlicher Wunsch könne nicht eitel sein. Dazu kommt, daß die Überzeugung von der Sterblichkeit der Seele ebenso wie der Atheismus von vielen freien Denkern des Mittelalters und der folgenden Jahrhunderte vorsichtig verschwiegen wurde. Die Averroisten und auch die italienischen Alexandristen hatten zwar die individuelle Unsterblichkeit geleugnet und der Alexandrist Pomponatius wenigstens die Beweise für die Unsterblichkeit für ungenügend erklärt, aber Campanella, Bruno, Cardanus, sodann Descartes, Gassendi und Charron kehrten zum Dogma zurück, ob ehrlich oder nicht, ist im einzelnen Falle schwer zu entscheiden. Anders liegt der Fall bei Spinoza; bei ihm scheint der menschliche Geist insofern unsterblich zu sein, als er ein Teil des göttlichen Geistes ist; da aber Spinoza einen außerweltlichen und persönlichen Gott nicht kennt, wird er auch schwerlich an eine persönliche Fortdauer der Menschenseele gedacht haben.

Wie entschieden Hume die Unsterblichkeit leugnete, sehen wir an anderer Stelle. Mit weniger guten Gründen, aber mit der ganzen Kraft einer gottlosen Weltanschauung lehrten die französischen Materialisten (nicht in der Enzyklopädie) das gleichzeitige Sterben der Seele und des Leibes. Kant, wie wieder viel später ausführlich zu lesen, machte es mit der Unsterblichkeit der Seele wie mit dem Dasein Gottes: er ließ die alten Beweise durch die logische Vernunft aus dem Tempel hinauswerfen, bis auf einen, den er durch die praktische Vernunft wieder einführte. Und er sah ebensowenig wie die früheren Prediger des moralischen Beweises, daß wenigstens für die ausgleichende Gerechtigkeit oder für Lohn und Strafe ein Dutzend Seelenjahre nach dem leiblichen Tode genügen würden und die Ewigkeit in Lohn und Strafe eine Ungerechtigkeit wäre. Bei Schopenhauer ist die Unvergänglichkeit des Wesens durchaus nicht als eine persönliche Fortdauer zu verstehen. Für die Gegenwart kann man wohl sagen, daß die Verbreitung des Atheismus sich ungefähr mit der Verbreitung des Zweifels an der Unsterblichkeit deckt. Ohne Gott hat die Unsterblichkeit keinen Sinn, ohne Unsterblichkeit hat der Gottesbegriff keinen Zweck. An Stelle der rechtgläubigen oder der deistischen Theologie ist bei allen neuen Denkern, die nicht rückständig sind an Kopf oder Herz, die vergleichende Religionswissenschaft getreten, die das Entstehen und die Entwicklung religiöser Vorstellungen erforschen möchte; ebenso sind die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele verdrängt worden durch die Frage nach der psychologischen Entstehung dieses Glaubens. Vom Standpunkte der Sprachkritik ist es — wie gesagt — ganz und gar ver-

kehrt, auch nur den Begriff „Unsterblichkeit der Seele“ zu fassen, also eine unbegreifliche Eigenschaft von etwas auszusagen, das niemals der substantivischen, sondern immer nur der verbalen Welt angehört. Der Sprachkritiker denkt gar nicht daran, den Satz, „die Seele des Menschen ist unsterblich“ für falsch erklären zu wollen; er versteht ihn nur nicht, wie er auch den Satz „das Davonlaufen des Hasen ist rosenrot“ durchaus nicht verstehen würde.

Geister Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist aber aufs engste mit dem Glauben an das Vorhandensein sogenannter Geister verbunden; der alte Animismus steckt in beiden Vorstellungen, die von der subtilsten Form des Animismus, dem Gottglauben, nicht zu lösen sind. Denn der liebe Gott ist ein „Geist“. Wie derjenige, der die Vorsehung und das Vorkommen von Wundern nicht glaubte, nur eine Eigenschaft oder eine Wirkungsart des abendländischen Gottes zu leugnen schien, nicht aber geradezu sein Dasein, so stand es auch um die Denker, die an der Unsterblichkeit der Seele oder an dem Seelenbegriffe selbst Kritik übten; nur daß der Gegner der Vorsehung mehr in den Verdacht der Unchristlichkeit, der Gegner der Seele mehr in den Verdacht der Gottlosigkeit geriet. Wer sich nun aber gegen das Dasein von guten und bösen Geistern aussprach, wurde zwar, weil die Bibel von beiden voll war, für einen argen Ketzer gehalten, für einen Unchristen, für einen Adämonisten, aber ein Atheist brauchte er nicht gleich zu sein, solange er nur die erschaffenen Geister leugnete, nicht aber den unerschaffenen Geist, welcher Gott allein war. Kümmern wir uns aber nicht um solche scholastische Haarspaltereien, die sich im Kreise drehen müssen, weil der Begriff der Schöpfung den abendländischen Gottesbegriff schon voraussetzt, weil der unerschaffene Geist also bereits eine Erschleichung ist, so steht und fällt allerdings der Gottesglaube mit dem Geisterglauben. Gibt es keine Geister mehr, so gibt es eben die Gattung nicht, zu welcher das unvergleichliche Individuum Gott gehört.

Die neuere vergleichende, d. h. geschichtliche Religionskunde ist im Grunde darin einig, daß der Mensch durch seinen Geisterglauben zu seiner Gottesvorstellung gekommen sei. Der katholische Gelehrte, der solche Untersuchungen ablehnt und den Gottesbegriff auf eine Offenbarung zurückführt, scheint mir wieder einmal viel verständiger und folgerichtiger zu denken als der protestantische, der die Vielgötterei ganz modern aus dem Geisteraberglauben herleitet, nachher aber für den wahren Glauben an den einzigen Gott der Juden und Christen treulich die Offenbarung bemüht. Daß die vergleichende Religionswissenschaft verschiedene Ursprünge des Gottesbegriffs anzunehmen genötigt ist, darf uns weder

überraschen noch irremachen. Sie unterscheidet zwar zwischen Fetischdienst, Seelendienst und Sternendienst als zwischen ungleichen Formen des ältesten Volksaberglaubens; wenn wir uns aber durch ungleiche Wörter also nicht täuschen lassen, werden wir sofort sehen, daß überall ein und derselbe Geisterglaube zugrunde liegt, der sogenannte Animismus. Ich brauche wohl nicht erst zu erwähnen, daß ich da berechtigt bin, die Wörter „Seele" und „Geist" als gleichbedeutend zu gebrauchen; ich darf daran erinnern („Wörterbuch der Philosophie" I, S. 376), daß fromme Katholiken noch heutzutage der gleichen Meinung sind, wenn sie z. B. das merkwürdige Gebilde, das als Seele im Fegfeuer leidet, als Geist erscheinen lassen. Wenn die Seele „sich verzeigt", wird sie zum Geist.

Die Herkunft der Gottesvorstellung aus dem Geister- oder Seelenglauben wird von der Wissenschaft gelehrt, seitdem Tylor in seinem Buche „Primitive culture" (1871) das Schlagwort „Animismus" geprägt hat; schlecht geprägt, weil das Wort eher die Anschauung vermittelt, ein Seelisches sei das Prinzip des Lebens, die Seele baue sich den Körper auf, wie das seit den ältesten Zeiten von gottlosen und gottgläubigen Naturphilosophen immer wieder behauptet worden ist und auch nicht widerlegt werden kann, wenn man nicht etwa sprachkritisch den Seelenbegriff in Frage stellt und so nicht nur die Lösung, sondern die Problemstellung selbst ablehnt. Lippert hat für Animismus den besseren Ausdruck „Seelenkult" gebraucht. Animismus

Der Animismus oder der Seelenkult scheint vielen Frommen so gefährlich, daß sie gern wieder eine Uroffenbarung an seine Stelle setzen und selbst die Vielgötterei aus einer Entartung eines uroffenbarten Monotheismus erklären möchten; die Halben lassen nur die Vielgötterei aus dem Animismus entstehen und gründen den „wahren" Glauben auf Offenbarung. In Wahrheit unterscheidet sich meines Erachtens der Seelenkult der wilden Völker ganz und gar nicht von der Gemeinpsychologie und der Gemeinfrömmigkeit unserer hochgebildeten Zeit. In dem einen wie dem anderen Falle handelt es sich um die uralte und scheinbar unausrottbare Neigung des Menschen, seine Welt zweimal zu setzen, einmal als Erscheinung und noch einmal als Ding-an-sich, als Ursache oder wie man „Das hinter der Erscheinung" nennen mag. Man begnügt sich nicht mit den elektrischen Erscheinungen, man redet überdies noch von der Elektrizität; man begnügt sich nicht mit den Lebenserscheinungen, man redet überdies noch von einer Seele oder gebildeter vom Vitalismus. Wie der Hund Darwins, der einen vom Winde (animus, *πνευμα*) bewegten Schirm für lebendig hielt und anbellte, wie das Kind die Ursache des Spiegelbildes hinter dem Spiegel sucht, so benahm sich der natürliche Mensch ähnlichen Erscheinungen gegenüber: beseelte

alle Naturgegenstände, die er sich nach dem Stande seiner Kenntnisse nicht zu erklären vermochte. Heute glaubt man nur noch an ein Dutzend Naturkräfte, in alter Zeit sah man unzählige Kräfte oder Geister oder Seelen hinter Flüssen, Felsen, Bäumen und Tieren; heute glaubt nur noch der Pöbel mit den nekromantischen Spiritisten an die Erscheinungen abgeschiedener Menschenseelen, einst war dieser Glaube noch weiter verbreitet; heute ist der Ahnenkult zu einer symbolischen Macht abgeblaßt, einst war er als Penatendienst und Totemismus sehr lebendig. Eine feste Grenze zwischen Seelenkult und Götterglauben ist nicht zu ziehen. Die Geister hinter den Flüssen, Felsen, Bäumen und Tieren waren als Dämonen halbe oder dreiviertel Götter; auch die Geister der Ahnen waren als Heroen Halbgötter. Wir sagen so: Halbgötter und bilden uns etwas auf diese Unterscheidung ein; für die Gläubigen hatten aber diese Halbgötter recht viele von den Eigenschaften, die wir dem Gotte zuschreiben. Insbesondere die Dämonen sind von den christlichen Engeln und Teufeln kaum zu unterscheiden; und der berühmte Monotheismus hinderte die Christen nicht einmal, an das leibhaftige und wirksame Dasein der antiken Hauptgötter, nicht nur der Halbgötter, fest zu glauben und sie als böse Geister umgehen zu lassen. Der Gottglaube ist wirklich nur ein Spezialfall des allgemein verbreiteten Geisterglaubens, des sogenannten Animismus. An dieser Tatsache wird nicht viel geändert durch den Sprachgebrauch, der von dem Gotte als einem der Geister eher in philosophischen oder poetischen Schriften redet als in Äußerungen ungelehrter Frömmigkeit; der Grund mag darin liegen, daß der Begriff Gott zu hoch emporgeschraubt worden ist, der Begriff „Geister" durch tausendjährige Gespensterwirtschaft zu tief heruntergekommen, um eine Zusammenstellung der beiden Begriffe für den Theologen erfreulich zu machen.

Bringt man also die Beobachtungen, die Rudimente eines alten Seelenkults in so vielen Religionen nachgewiesen haben, in hergebrachter Weise auf eine Formel — etwa auf die: „der Animismus ist das Prinzip aller Religion" —, so liegt es auf der Hand, aus welchem Grunde ein Atheist genannt wurde und wird, wer die Geister leugnet. Wer das Prinzip verwerfe, der verwerfe auch seine höhere Form, hier also die Religion usw. Aber die Formel ist gar nicht so eindeutig, wie sie dem Wortaberglauben vorkommt. Zunächst müßte man sich darüber klar werden, ob man unter „Prinzip" den geschichtlichen Anfang oder nur den logischen Ausgangspunkt versteht. Sodann, und in beiden Fällen, dem der historischen und dem der begrifflichen Entwicklung, macht es einen gewaltigen Unterschied, ob man in dem letzten Ergebnisse der Reihe, also in der gegenwärtigen Landesreligion des Fragers, eine tiefe Wahrheit oder eine neue Form

des alten Aberglaubens erblickt, ob man fromm oder gottlos ist. Der Gottlose hält es für sein gutes Recht, alle Geister zu leugnen; und nur der Fromme erklärt es für ein Unrecht, dem Gottglauben durch Leugnung des geschichtlichen oder begrifflichen Anfangs den Boden zu entziehen; was freilich nicht erst zu beweisen war.

Die begriffliche Entwicklung der Religionen aus der Annahme einer selbständigen Seelensubstanz oder eines Geistes ist nun ebenso gewiß eine spätere und bewußte Gedankenarbeit wie die geschichtliche Entwicklung aus dem primitiven Seelenkult ein unbewußtes Wachsen und Werden gewesen sein mag. Ich neige also zu der Ansicht, daß der sogenannte Animismus wirklich die älteste Form jedes supranaturalistischen Glaubens oder Aberglaubens war; für das uralte Vorkommen des Animismus sprechen — um es ganz kurz zu sagen — die beiden Entdeckungen: daß die Menschensprache ihrem Wesen nach auf Metaphern beruht, also sicherlich zunächst auf Personifikationen, und daß auch das Tier (der Hund) nicht ganz frei ist von der religiösen Versuchung, die Ursache von Bewegungen zu personifizieren. Ich habe nur noch zu erklären, warum ich — wie vorhin angedeutet — auch die beiden anderen Hypothesen der Religionsbildung, den Sternenaberglauben und den Fetischaberglauben, für Erscheinungen halte, die dem Animismus verwandt sind.

Sternenkult

Der Sternenkult, der ohne Zweifel sehr alt ist, aber doch schon einige astronomische Beobachtungen voraussetzt, würde richtiger Sonnen- und Planetenkult heißen; denn die Beschäftigung mit den übrigen Sternen und mit den phantastischen Sternbildern kann erst später hinzugekommen sein, während das ehrfürchtige Staunen über die Regelmäßigkeit des Sonnensystems über uns, die einem Kant noch eine Andacht einflößte wie vor dem moralischen Gesetze in uns, sich schon in der Urzeit jedem Hirten und dann jedem Schiffer aufdrängen mußte. Die Entwicklung des Sternendienstes ging bald in zwei Richtungen auseinander; die menschliche Neigung zur Welterklärung mag eine Befriedigung darin gefunden haben, hinter der Ordnung des Sternenlaufs eine ordnende Hand zu erblicken, hinter dem Uhrwerk einen Uhrmacher, so daß man wohl sagen kann, die Einheitlichkeit der Himmelsordnung habe die Vorstellung von einer einheitlichen Leitung nahegelegt, den sogenannten Monotheismus; die andere menschliche Neigung, die zu Zauber- und Wunderwerken, mag die einzelnen Planeten mit mächtigen Geistern beseelt und so wiederum zu einem beschränkten Polytheismus und zu den wüsten Vorstellungen der Astrologie geführt haben. Wie dem auch sei: die Personifizierung einer Ursache der regelmäßigen Planetenbewegung fällt ebenso unter den Begriff des Animismus wie die Vorstellung, daß jeder der alten fünf oder sechs Planeten

von einer besonderen Gottheit gelenkt werde. Der hübsche Aberglaube, daß hinter jedem Flusse, Felsen, Baume oder gefährlichen Tiere eine beseelte Macht stecke, konnte begreiflicherweise mit gesteigertem Verwundern auf die Sonne und die Planeten ausgedehnt werden. Es war gar kein Anlaß, diesen Sternendienst, den meines Wissens Dupuis zum erstenmal aufklärerisch zum Ursprung aller Religionen machte, dem Animismus ausschließend entgegenzustellen. Nur die Gewohnheit der Gelehrten, ihre eigene große oder kleine Entdeckung auf Kosten früherer Hypothesen zu überschätzen, machte die seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer zahlreicheren Verteidiger der Astrolatrie zu Gegnern des Animismus; vielleicht auch darum, weil die Grundlage des Seelenkults leichter geleugnet werden konnte als die Grundlage des Sternenkults, weil also die Regelmäßigkeiten unseres Sonnensystems sich bequemer der Landesreligion anpassen ließen.

Fetischismus

Nicht ganz so einfach liegt die Verbindung mit dem Animismus bei der dritten unter den Hypothesen der Religionsbildung, dem Fetischismus. Auch dieser Ableitungsversuch wurde zunächst in aufklärerischer Absicht unternommen, nicht ohne böswillige Anspielungen auf den Katholizismus, um der Religion eine möglichst niedere Abkunft vorwerfen zu können. Der Fetisch schien unter den Göttern aller Völker und aller Zeiten der erbärmlichste zu sein: ein alter Spieß, eine elende Puppe, ein Kuhschwanz. Mit viel Gelehrsamkeit wurde das Altertum des Fetischdienstes zuerst von de Brosses nachgewiesen (1760); mit seiner ganzen erstaunlichen Gedankenbaukunst hat dann Auguste Comte den Stufengang vom Fetischismus durch den Polytheismus zum Monotheismus dargestellt; Lubbock ist ihm gefolgt und hat nur irgendeinen Atheismus (welchen?) an den Anfang anstatt an das Ende der Entwicklung gestellt. Und seitdem Hegel den Fetischismus die niedrigste Religionsform genannt hatte, fehlte es auch in Deutschland nicht an Kulturforschern, die den Fetischismus, und nicht den Animismus, zum Urphänomen der Religion machten. Dabei wurde immer der psychologische Vorgang übersehen, der den Gläubigen allein dazu bringen konnte, von dem alten Spieß, der Puppe oder dem Kuhschwanz eine erfreuliche Zauberwirkung zu erwarten. Eine Vergeistung oder Beseelung, kurz eine Vergottung des Dings muß vorausgegangen sein, bevor der arme Neger zu dem Ding als zu einem übernatürlichen Helfer betet; hat das Gebet keinen Erfolg gehabt und schmeißt der Neger nun das Ding beiseite, so hat der Neger nicht etwa seinen Gott verächtlich behandelt, sondern nur ein totes Ding, das die Probe auf Göttlichkeit nicht bestanden hat. So scheint mir der Neger mit seinem Fetisch nicht ganz so tief zu stehen wie etwa der italienische Räuber, von dem so oft

erzählt worden ist, daß er das Heiligenbild, das ihm beim letzten Anschlage nicht geholfen hat, durchprügelt, es aber vor seiner nächsten Unternehmung wieder um Beistand bittet.

Die Aufklärung hatte bei der Bekämpfung des Geisterglaubens eine noch gefährlichere Aufgabe als bei der Bekämpfung der Unsterblichkeits- und Vorsehungslehre; das Wort „Geist" hatte in einem schwer entwirrbaren Bedeutungswandel das und jenes auszudrücken übernommen, der ursprüngliche Sinn aber, der einer belebenden Kraft, war niemals völlig verschwunden. Dazu kam der heimliche Materialismus, der sich nur schlecht hinter dem Supranaturalismus des Volksglaubens versteckte; mochten die Theologen noch so geschickt den Gott als einen reinen Geist definieren, die unverkünstelte Frömmigkeit stellte sich den großen Geist, der die Welt hervorgezaubert hatte, genau so sinnlich-übersinnlich vor wie die kleinen Geisterchen, die ihr Spukwesen auf der Erde trieben: so ungefähr als nicht grob körperliche, also als fein körperliche, luftförmige, schattenartige (der Schatten ist da ein Ding) Menschen oder Übermenschen, jedesfalls als menschenähnliche Verursacher von Geschehnissen, die nach dem ordentlichen Naturlauf nicht geschehen. Wer nun das Dasein von Geistern überhaupt leugnete, leugnete wirklich das Dasein des luftförmigen Zauberers, der die Ursache der Welt war. Genau genommen wurde das dadurch nicht anders, daß die Aufklärer das zweideutige Wort „Geist" zu meiden anfingen und „Gespenst" sagten, wenn sie die Erscheinungen abgeschiedener Seelen für Trugbilder erklären wollten. „Gespenst", nur zufällig an „Hirngespinst" erinnernd, scheint eine alte Lehnübersetzung für Versuchung oder Verlockung des Teufels zu sein; von althochdeutsch „spanan" = locken, reizen. Aus der ersten Bedeutung der Beredung oder Versuchung entwickelte sich ganz natürlich die des Blendwerks oder Trugs. Wenn man also „Gespenst" sagte, so war mit der Bezeichnung zugleich auch schon der Unglaube an die Wirklichkeit der Erscheinung gegeben, wobei freilich die Frage offen blieb, mit welchen Mitteln der Teufel solche Trugbilder herstellte. Denn — und wer das nicht zugab, machte sich unbedingt wiederum des Atheismus verdächtig, nicht nur der Unchristlichkeit — der Teufel selbst war ein Geist und kein Gespenst, wurde sogar noch viel körperlicher vorgestellt als andere Geister. Geister

Daher die ängstliche Scheu, mit welcher auch entschiedene Aufklärer der Leugnung der Geister aus dem Wege gingen. Der Geisterwahn war Zauberwahn. Der Teufel und seine Hexen waren Zauberer wie Gott und seine Engel; die Verbindung war eine so enge, daß auch die prächtigen Bekämpfer des Hexenwahns, von Weyer und Bekker bis Spee und Thomasius, es nicht wagten, den Teufel und seine Hexen für Gespenster,

für Trugbilder einer schlechten Phantasie zu erklären. Wurden erst solche Geister zu Gespenstern, dann konnte die Reihe auch an Gott und seine Engel kommen.

Bei der Vorsicht, die von den meisten Aufklärern in der Ausdrucksweise geübt wurde, ist es schwer auszumachen, wer zu der Vernichtung des alten Geisterwahns das meiste beigetragen habe. Entschieden wurde der Sieg jedenfalls erst, in der öffentlichen Meinung wenigstens, durch die Ausbreitung des Materialismus oder Sensualismus im 18. Jahrhundert; dieses Verdienst soll dem harten Schädel des Materialismus nicht abgesprochen werden. Nur daß ein neuer Aberglaube an Stelle des alten trat, ein neues Dogma, nur daß also jetzt der „Stoff", von dem wir nicht mehr wissen als vom Geiste, in alter Weise geisterte und zauberte; der widernatürlichen Zauberei wurde freilich ein Ende gemacht, doch die ganze Natur wurde darüber zu einem Gespenst.

Eine Lösung dieser Fragen konnte nur die Erkenntniskritik bringen, eigentlich erst die Sprachkritik. Der Geisterwahn war in vorwissenschaftlicher Zeit ganz von selbst entstanden und wurde in der Sprache der christlichen Scholastik zu einem System ausgearbeitet. Alle Geister wurden — Gott nicht ausgenommen — für immaterielle Substanzen erklärt, auf gut deutsch: für unkörperliche Körper. Nicht erst die eigentlichen Aufklärer, vielmehr schon die freien Denker Spinoza und Hobbes wiesen dieses Gerede zurück; Spinoza durch die immer noch scholastische, aber grundstürzende Annahme einer einzigen Substanz, Hobbes durch seinen überlegenen Spott über die unkörperliche Körperlichkeit.

VI

Wir haben gesehen, daß die Befreiung vom Glauben an die Vorsehung, an die Unsterblichkeit der Seele, an die Wunder insofern doch einen Kampf gegen den Gottesbegriff in sich faßt, als diese Vorstellungen zwar nicht unmittelbar zu dem Wesen des abstrakten Gottes gehören, aber doch zu seinen Eigenschaften; und die Eigenschaften sind vom Wesen kaum zu trennen. Ich wollte mit allen diesen Ausführungen eigentlich nur begründen, weshalb ich mich berechtigt und verpflichtet fühle, alle diese religiösen Zweifel in einer Geschichte der Gottlosigkeit einen breiten Raum einnehmen zu lassen. Ich hätte den Zusammenhang noch allgemeiner ausdrücken können: es gibt gar keinen abstrakten Gottesbegriff, und darum ist der Kampf um Gott, dessen Geschichte ich bieten will, wirklich nur der Kampf um den bestimmten Gott des christlichen Abendlandes; schon darum durfte ich mich nicht auf die verhältnismäßig seltenen Fälle der radikalen,

theoretischen, ich möchte sagen konfessionslosen Gottesverneinung oder Gottesleugnung beschränken, darum mußte ich alle antichristlichen Richtungen, auch die vorsichtigeren und selbst die maskierten, in meine Darstellung einbeziehen: den Socinianismus, den Deismus und das ganze weite Gebiet der Freidenkerei und der Aufklärung. Ja sogar die Forderung einer religiösen Duldsamkeit, weil sie der christlichen Religion ebenso fremd ist wie vielleicht der Religion Christi nahe steht, mußte für die gesamte christliche Zeit in den Rahmen dieser Darstellung einbezogen werden. Duldsamkeit hört eigentlich erst in unseren Tagen langsam auf, ein Zeichen verwegener Freidenkerei zu sein; volle Gleichberechtigung der Menschen verschiedener Konfessionen herrscht auch heute noch nicht.

Altertum

Doch auch die weite Ausdehnung, die ich so dem Kampfe gegen den Gottesbegriff gebe, zwingt mich nicht, verpflichtet und berechtigt mich nicht, die Freidenkerei und die religiöse Duldung der Griechen und Römer in gleicher Weise zu behandeln wie die Forderung von Freidenkerei und Duldung der letzten anderthalb Jahrtausende. Alle diese Begriffe werden gefälscht oder in ihrer Bedeutung unbewußt verändert, wenn man sie auf das Altertum anwendet.

Der gläubige Christ war zweimal darauf eingeschworen, daß er sein ewiges Heil einbüßte, wenn er gegen irgendein Dogma Zweifel hegte oder gar gegen das Dasein Gottes; er wurde dadurch ein Ketzer. Der christliche Fürst oder Staatsmann, wenn er gläubig war, durfte einen Zweifler oder Ketzer unter seinen Beamten nicht haben, durfte einen Zweifler oder Ketzer des bösen Beispiels wegen überhaupt nicht im Lande dulden; ganz abgesehen davon, daß dem Fürsten oder Staatsmanne von der Geistlichkeit die Ausrottung jeder Ketzerei zur Pflicht gemacht wurde. Im Altertum dagegen gab es keine theologischen Sätze, auf die der einzelne eingeschworen gewesen wäre; die Gottlosigkeit in Athen, deren allgemeine Verbreitung Platon in einer seiner letzten Schriften, also kurz vor der Mitte des 4. Jahrhunderts beklagt, ist ja niemals ein Zweifel an irgendeinem angeblichen Gotteswort; die vorurteilslose Erforschung der Natur war freigestellt und auch die materialistische, mechanistische, atomistische Naturerklärung war nicht gottlos, solange der Lehrer den in der Stadt üblichen Gottesdienst nicht vernachlässigte oder verhöhnte. Der Gottesdienst gehörte zu den Einrichtungen des Stadtstaates, nicht mehr und nicht weniger als im Mittelalter und noch etwa zwei Jahrhunderte länger die christlichen Kleiderordnungen zu den sittlichen Einrichtungen unserer Städte gehörten, und wie die Kleiderordnungen des Mittelalters, so wurden auch die Gebräuche des heidnischen Gottesdienstes bald strenger geschützt, bald einer gewissen Willkür preisgegeben. Im Altertum waren die Anklagen auf

Gottesleugnung eigentlich immer nur — wie oft genug gesagt — Anklagen auf Vernachlässigung oder Störung des Gottesdienstes; die nicht sehr zahlreichen Prozesse gegen Gottlose waren also im Grunde immer politische Prozesse, auch dann, wenn nicht ausdrücklich überliefert ist, daß politische Gegner die Anklage betrieben hatten. Der Umstand, daß hier und da — wie in dem berühmtesten Falle, dem des Sokrates — die Todesstrafe verhängt wurde, darf uns nicht irremachen und darf uns nicht an die Greuel der Inquisition denken lassen; die Griechen und gar erst die Römer waren im Strafvollzuge rechte Barbaren und achteten das Leben nicht hoch, wenn sie auch von der teuflischen Grausamkeit christlicher Glaubensrichter nichts wußten; etwas von der Gleichgültigkeit gegen Todesqualen geht ohne Sentimentalität durch die antike Welt.

War aber nur der volkstümliche Gottesdienst gesetzlich geschützt, nicht irgendeine theologische Götterlehre, so konnte noch weniger der Glaube an andere Götter als die landesüblichen gesetzlich verboten werden; der Polytheismus war seinem Wesen nach duldsam. Wohlgemerkt, die alten, eingebürgerten Götterkulte sollten nicht vernachlässigt oder gestört werden; desto besser, wenn der Fromme noch anderen Göttern opferte, wie denn nachweislich manche Götter, die jetzt zur ältesten griechischen Mythologie zu gehören scheinen, jüngere Importen sind. Und das ist der Hauptunterschied zwischen der Duldung als einer Forderung der Freidenkerei und der Duldung im Altertume: die berüchtigte Vielgötterei der Griechen und Römer war, in den philosophisch gebildeten Kreisen wenigstens, so monotheistisch, daß eigentlich nur etwas Göttliches oder ein göttliches Etwas verehrt wurde, die Verehrung sich nach freier Wahl an diesen oder jenen Lokalgott richten konnte, die Götter aufeinander nicht eifersüchtig waren, zu religiöser oder gottesdienstlicher Unduldsamkeit also gar keine Veranlassung vorlag. Daß der Monotheismus aber bereits bei den Juden nicht echt war, nur ein exklusiver Dienst des jüdischen Lokalgottes, der gegen die dämonischen Götter der Nachbarvölker eiferte, daß das Christentum sogar die Heidengötter nicht leugnete, sondern sie wieder nur zu Dämonen oder Teufeln hinabdrückte und alle Ketzer als von solchen Teufeln besessene Menschen verfolgen zu müssen glaubte. Man könnte das Verhältnis der antiken und der christlichen Zeit zur Duldungsfrage auch so ausdrücken: die Griechen und Römer waren von Hause aus duldsam, besser noch, sie kannten den leise herabwürdigenden Begriff der Duldung gar nicht, sie freuten sich vielmehr, das Göttliche in den religiösen Vorstellungen anderer Völker wiederzufinden; das Christentum (wie vorher das Judentum) war von Hause aus unduldsam, eifersüchtig, der eigene Gott durch seine Priesterschaft herrschsüchtig, so daß schon die unwürdig

bescheidene Forderung der Duldung als eine Auflehnung herauskam, als eine Auflehnung gegen den Alleinherrscher, der die Welt und die Unterwelt regierte. Die Griechen konnten gar nicht unduldsam werden, weil sie wohl eine Religion besaßen, aber keine Kirche; unduldsam war höchstens der Mysterienkult, der wirklich so etwas wie eine Kirche in das freie Wesen des Altertums hineinbrachte: einen geheimnisvollen (heute noch nicht ganz entschleierten) Kult, eine Heilansage für alle Glaubensgenossen, Ausschließlichkeit also, und die sonst den Griechen fremde Propaganda. Man hat die Mysterien von Eleusis oft mit der Mystik des christlichen Mittelalters verglichen; ich fürchte, man hat sich durch den etymologischen Zusammenhang der beiden Bezeichnungen verführen lassen. Mag man bei der heiligen Handlung an die katholische Messe denken oder bei dem sonstigen Treiben in Eleusis an die andere Messe, die Marktmesse, just die mystische Einheit fehlt.

Hatte ich so die Pflicht, den Begriff des Atheismus zu erweitern oder vielmehr den Rahmen so groß zu nehmen, daß er die Vorbereitungen zum Atheismus (Kirchenfeindschaft, Aufklärung, Duldsamkeit) mitumfassen konnte, so hatte ich doch auch das Recht oder nahm es mir, den Begriff des Atheismus räumlich und zeitlich einzuengen. Ich wollte mich auf die Geistesentwicklung beschränken, welche die Dogmen über den uns allen geläufigen Gott des christlichen Abendlandes leugnete oder auflöste. Es wäre eine ganz andere Aufgabe gewesen, etwa die Legende, nach welcher alle Völker der Erde an einen Gott glaubten, zu zerstören. Es wäre wieder eine andere Aufgabe gewesen, den buddhistischen Atheismus Asiens mit dem Atheismus des Abendlandes zu vergleichen; nach meiner Absicht gehört es zu meinem Gegenstande, auf die Bestrebungen hinzuweisen, die den atheistischen Buddhismus — samt einigen philosophischen Grundlagen und einigen abergläubischen Begleiterscheinungen — seit hundert Jahren zur Zukunftsreligion Europas machen möchten; der Buddhismus selbst bleibt außerhalb meines Planes. Doch auch zeitlich soll meine Darstellung erst da beginnen, wo die Aufklärungsarbeit sich gegen eine fertige christliche Kirche richtete, gegen den nach endlosen Streitigkeiten erst fest definierten Gott der christlichen Mythologie. So glaube ich im Rechte zu sein, wenn ich die Männer, die in dem Jahrhundert des Dogmenstreites z. B. die Dreieinigkeitslehre als eine Neuerung verwarfen und an dem einzigen Gotte festhielten (wie Arius selbst), nicht zu den Kirchenfeinden und Aufklärern rechne, wohl aber die Ketzer, die sich *nachher* gegen das Dogma und gegen die Kirche empörten, wie die Pelagianer und zuletzt die in ihrer ganzen Wirkung bis heute nicht genügend gewürdigten Socinianer. Und beinahe aus dem gleichen Grunde verzichte ich

darauf, über den Atheismus der antiken Welt so eingehend zu berichten wie über den christlichen Atheismus. Die wichtigsten Erscheinungen und Ereignisse sollen hier in der Einleitung behandelt werden, eigentlich nur, weil die Renaissance auf die griechischen und römischen Atheisten zurückgriff und so die antiken Gottesleugner doch wieder in der Geschichte des christlichen Atheismus lebendig wurden.

Alte Philosophen und Dichter genossen Freiheit, sich über des Gottes Wort, soweit es aus den Orakeln sprach, lustig zu machen. Der Gottesbegriff selbst war nicht definiert, konnte also mit erstaunlicher Freiheit untersucht werden, nicht viel anders als bei uns die Begriffe: Naturgesetz, Energie, Entwicklung. Bei deren Erörterung es ja auch nicht immer ohne Drohungen und Denunziationen abgeht. In den geistig besseren Zeiten, die nicht gerade die politisch besseren sein mußten, herrschte bei den Griechen und Römern eine solche religiöse Freiheit, daß zu einer philosophischen Gottesleugnung gar kein besonderer Mut gehörte, daß die Meinungen über Gott einander unbefangen gegenüber standen wie die Meinungen über andere physikalische Fragen. Wirklich: vom Standpunkte namentlich der griechischen Naturphilosophen gehörte das Dasein Gottes zu den physikalischen Fragen. Der eine erklärte das Feuer für die erste Ursache, der andere das Wasser, der dritte den Gott oder die abstrakte Gottheit; keine Bibel bildete ein Hindernis; Homeros stand in hohem Ansehen, war aber eben doch nicht Gottes Wort. Ich hätte diese Freiheitlichkeit des antiken Denkens einfach so ausdrücken können: die Griechen und Römer glaubten keine Wissenschaft von Gott zu besitzen und stellten darum der Schriftstellerei über Gott und die Götter nicht die Unduldsamkeit und Zudringlichkeit der christlichen Theologie entgegen.

Die Griechen und Römer waren demnach so glücklich, eine Volksreligion oder Volksreligionen ohne Bibel und ohne Theologie zu besitzen; es wäre aber ganz ungeschichtlich, zu meinen, die antike Welt hätte die Unduldsamkeit und den Futterneid der Priester gar nicht gekannt. Das Dogma von der unvergleichlichen Herrlichkeit des klassischen Altertums täuscht uns. Die Wortführer des Humanismus im 16. und im 18. Jahrhundert beriefen sich gern auf die alten Griechen und rühmten die Toleranz des griechischen Volkes und der römischen Kaiser. Gegen die Humanität der Griechen spricht es schon, daß sie den Barbarenbegriff erfanden; gegen Barbaren wie gegen Sklaven war kaum eine Roheit verboten. Odysseus hängt die Mägde seines Hauses wie Krammetsvögel nebeneinander auf und Achilleus bringt dem Patroklos Menschenopfer; vor der Schlacht von Salamis, also in der hellen Zeit der Geschichte schon, werden den Göttern Menschen geschlachtet. Die Griechen hatten also gar

keine Ursache, ihre Randvölker Barbaren zu nennen. Die wahnsinnigen Infamien der Hexenprozesse und der Ketzerverbrennungen blieben ihnen allerdings fremd; aber so human waren sie denn doch nicht, daß sie nicht die Todesstrafe auch über kleinere Vergehen verhängt hätten, wie wegen Diebstahl, wie wegen Gotteslästerung. Nur daß sie sich just um das nicht kümmerten, was den christlichen Theologen Gotteslästerung ist, die Leugnung irgendeines Dogmas nämlich, daß sie durch Jahrhunderte die Phantasien ihrer gottlosen Naturphilosophen ruhig duldeten und erst dann einschritten, als das Volk selbst zu „praktizieren" aufzuhören schien. Gegen fremde Götter wie gegen den Gebrauch fremder Sprachen waren die Griechen nicht so duldsam wie die Römer; wenn aber die eigenen Götter in irgendeiner allgemeinen Not nicht geholfen hatten und der Aberglaube sich an die Gottheit eines Nachbarvolkes wandte, dann war man sehr geschickt, in dem neuen Kult den alten wiederzufinden. Erst Alexander der Große machte die Duldung fremder Götter zu einem Mittel seiner Politik, seines Imperialismus, wie man heute sagen würde; er erwies dem Apis der Ägypter und dem Jehova der Juden die gebührenden Ehren und ließ so die Vorstellung aufkommen, daß all den verschiedenen Religionsübungen der gleiche Dienst einer unbekannten Gottheit zugrunde lag. Eine solche Duldsamkeit, die schon Gleichgültigkeit war, wurde erst recht den Römern ein Mittel ihres dauernden Imperialismus, ihrer Welteroberungspolitik. Unduldsame Priester hat es auch im Altertum gegeben, besonders die Orakelpriester verteidigten ihre Einkünfte und ihr Ansehen zäh gegen die Aufklärer und Spötter; aber niemals war damals die Priesterschaft stark und einig genug, um der Regierung als ein Staat im Staate Schwierigkeiten zu machen.

Eigentlich waren die Griechen und Römer bereits Agnostiker, nicht im modernen Sinne, nicht so, als ob sie die Vorfragen der Religion unbeantwortet gelassen hätten, die letzten Fragen der Erkenntnis, aber doch so, daß sie jeden religiösen Zweifel gestatteten. Es war ihnen selbstverständlich, daß man sich der Landessitte fügte und den Göttern die üblichen Opfer darbrachte; es war ihnen aber ebenso selbstverständlich, daß man darüber nachdachte und redete, ob diese Götter wirklich existierten und ob sie die guten und nützlichen Eigenschaften besäßen, die ihnen zugeschrieben wurden.

Der antike Mensch brauchte, wenn er die Götter nicht fürchtete, keine Angst zu haben vor Verfolgungen der Behörden, seltene Fälle ausgenommen; noch freier war er aber dadurch, daß er keine innere Angst kannte vor jenseitigen Strafen des Atheismus. Der qualvolle Zustand eines Zweiflers, der seine Zweifel zu unterdrücken sucht, der sich mit

Gebet und Kasteiung, mit Selbstvorwürfen und Demut zum Glauben zurückzuzwingen sucht, der seine eigene Überzeugung verdammt, der Zustand einer frommen Heuchelei vor sich selbst war dem Griechen und dem Römer ganz unbekannt. Der Glaube war keine Frage, die über das Leben nach dem Tode entschied.

Alle die Worte, welche die Freidenkerei betreffen, finden sich schon in der Sprache der Alten, aber sie haben bei ihnen einen anderen Sinn als heute: Gottlosigkeit, Gotteslästerung. Nach dem gemeinen Sprachgebrauch freilich hieß damals wie jetzt „gottlos", wer die Sitte oder Moral seiner Zeitgenossen und Landsleute nicht achtete, wer also ein „schlechter" Mensch war. Im besonnenen Sprachgebrauch jedoch war Gottlosigkeit den Griechen auch nur dieser Mangel an Herdensinn oder an Takt, während wir im Ernste von Gottlosigkeit nur dann sprechen, wenn das Dasein eines Gottes geleugnet wird. Im Altertum, als die Vielgötterei Volksreligion war, konnte schon gottlos heißen, wer just das Dasein eines einzigen, unbekannten, namenlosen Gottes behauptete. Schon das griechische Wort für Gottlosigkeit, die Asebeia, ging nicht auf eine Überzeugung, sondern auf das gewohnte Benehmen: gottlos hieß, wer die Götter nicht fürchtete, am geordneten Gottesdienste nicht teilnahm; gottesfürchtig, wer (nach einer Erklärung des guten Xenophon) die Götter so ehrte, wie es nötig war, d. h. wie es herkömmlich war. Es ist kein Zufall, daß der fromme Luther den Ketzerbegriff beinahe mit den gleichen Worten erklärte: „Ein Ketzer heißt, der nicht glaubet die Stücke, die not und geboten sind zu glauben." Neu ist in dieser Definition das Verlangen eines Glaubens und der Hinweis auf die Stücke des Katechismus, alt ist die Meinung, daß die Unterwerfung unter das Dogma oder unter den religiösen Brauch not oder nötig sei. Warum nötig? Nach der öffentlichen Meinung, also nach dem Herkommen. Über die Berufung auf das Herkommen oder bestenfalls auf den Staat gelangten die griechischen Verteidiger der Gottesfurcht niemals hinaus. Zwischen Gottlosigkeit und Landesverrat wurde nicht sehr genau unterschieden; wer sich des einen Frevels schuldig machte, der war auch des anderen verdächtig. Das delphische Orakel forderte keine andere Religiosität als den äußeren Gottesdienst nach der ererbten Sitte des Landes oder der Stadt. Und der angesehenste Mythologe der Griechen, Hesiodos, hatte gelehrt, man müßte nach hergebrachter Weise opfern und das älteste Gesetz wäre immer das beste. So darf man wohl sagen, daß die Griechen, wenn sie einen Freidenker wegen religiöser Vergehen verfolgten, die Anklage eigentlich niemals auf Gottesleugnung einrichteten, sondern immer auf dasjenige Unrecht, das man heute — wie schon hervorgehoben — etwa Störung des Gottesdienstes oder Religionsstörung

nennen würde; auf ein Vergehen also, das auch eine atheistische Mehrheit nicht völlig aus dem Strafgesetzbuche streichen müßte.

Für den Bedeutungswandel, den der Begriff Atheismus im Laufe von zwei Jahrtausenden erfahren hat, glaube ich kein besseres Beispiel bieten zu können als einen Satz, der noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts die frommen Christen nicht wenig erregte. Der Satz steht bei Plutarchos, der rebellische Gedanke wurde von Pierre Bayle hineingelegt: daß der Aberglaube schlimmer sei als der Atheismus.

Atheismus und Aberglaube

Plutarchos (ungefähr im Jahre 40 n. Chr. geboren und ungefähr 120 gestorben) hat den neuen christlichen Glauben in allen seinen Schriften niemals erwähnt und auch in den Zeilen, um die es sich mir handelt, natürlich nicht an christlichen Aberglauben gedacht. Ich gebe die Stelle, um jeden Verdacht einer tendenziösen Übersetzung auszuschließen, nach der alten Übersetzung des allzu vernünftigen Wolffianers Gottsched, der ein Feind der Franzosen und der Katholiken, aber durchaus kein Feind der christlichen Kirche war. Man tue der Gottheit mehr Schimpf an, wenn man sich dieselbe so einbilde, wie die Abergläubischen sich solche vorstellen, als wenn man glaube, sie sei gar nicht. „Ich kann mich nicht genug verwundern, wie man sagen kann, die Atheisterei sei eine Gottlosigkeit.*) Das sollte man vom Aberglauben und nicht von der Gottesleugnung sagen ... Ich für meine Person würde es lieber sehen, wenn alle Menschen in der Welt sprächen: Plutarch sei niemals gewesen, als wenn sie sagten: Plutarch sei ein unbeständiger, leichtsinniger, zorniger Mensch, der durch die geringsten Beleidigungen aufgebracht und über nichtswürdige Dinge verdrießlich werde."

Wir werden uns später mit der Ketzerei zu beschäftigen haben, die Bayle aus diesen Worten des Plutarchos herauszog; Bayle faßte unter dem Begriffe des Aberglaubens sehr viel zusammen: antiken Glauben, neuen Aberglauben und dazu jede Art religiöser Schwärmerei, die von der offiziellen Kirche nicht geboten wurde und leicht zu Fanatismus führen konnte. Bei Bayle hatte also die These, Aberglaube wäre schlimmer als Atheismus, einen scharf freidenkerischen Sinn, besonders in politischer Beziehung: der Staat, der damals eben in Frankreich die Hugenotten ausrotten wollte, hätte gegen alle Ketzer, auch gegen die Atheisten, mehr Duldung zu üben als gegen die frommen Eiferer; ein Atheist könnte ein vortrefflicher Staatsbürger sein, ein atheistischer Staat oder ein Staat von

*) Der ganze schulberühmte Aufsatz „Über den Aberglauben" ist in christendeutscher Sprache schon darum nicht wiederzugeben, weil das Titelwort (δεισιδαιμονια) eben wörtlich „Gottesfurcht" heißt und nicht „Aberglauben". Plutarchos meint wirklich: Gottesleugnung ist nicht so schädlich wie übertriebene Furcht vor den Göttern.

Atheisten wäre ganz gut möglich. Wir werden sehen, wie Bayle mit dieser Lehre sogar noch über die Toleranzforderung Lockes hinausging. In wunderlicher Eigenbrödelei hat dann Rousseau, politisch ebenso radikal wie religiös oft rückständig, in seinem „Emile" gegen Plutarchos und gegen Bayle die Gefährlichkeit des Atheismus behauptet; der Fanatismus beweise trotz aller seiner blutigen Greuel doch eine große und edle Leidenschaft, die Gottlosigkeit sei friedfertig, doch nur aus Niedrigkeit der Gesinnung.

Was aber Plutarchos, der seiner bürgerlichen Stellung nach ein hochbezahlter Geistlicher war und als Philosoph ein mehr neuplatonischer als platonischer Moralprediger, mit seiner Verteidigung des Atheismus etwa sagen wollte, das hat mit der Freidenkerei eines Bayle gar nichts zu schaffen. Man könnte den Gedankengang des Plutarchos, des römischen Griechen, vielleicht so ausdrücken, daß der Unterschied zwischen der alten und der neuen Vorstellung von göttlichen Dingen deutlich herauskäme. Ungefähr so:

Eine sogenannte Wissenschaft der Theologie gibt es bei uns Griechen und Römern nicht; unsere Kirche hat kein Lehramt, unsere Religion hat keine Glaubensartikel. Darum ist unser Denken wirklich frei, wenigstens frei von theologischen Schranken. Philosophen und Priester sind oft entgegengesetzter Meinung, aber sie sind auch nicht verpflichtet, gleicher Meinung zu sein. Der Priester hat nicht den Beruf oder die Aufgabe, den Ursprung der Religion zu untersuchen und etwa gar den Gottesdienst auf eine göttliche Offenbarung zurückzuführen; er hat nur über die Einhaltung der alten gottesdienstlichen Bräuche zu wachen und jeden neuen Brauch für einen Aberglauben und eine Religionsstörung zu erklären. Der Philosoph dagegen hat den Beruf gewählt und sich selbst die Aufgabe gestellt, die Ursprünge der Welt und aller Dinge zu untersuchen; kommt er da zu dem Ergebnisse, daß der Ursprung das Wasser sei oder das Feuer oder eine Seelenkraft, so mag das richtig oder falsch sein, geht aber den Priester nichts an. Und wenn Plutarchos übermütig gewesen wäre, was er niemals war, so hätte er mit Benützung eines Wortes des von ihm verehrten Cicero auch sagen können: Wir opfern den Göttern, damit sie uns lieb haben, damit sie uns beglücken; sollten jedoch die Götter gar nicht existieren, so opfern wir ihnen weiter und sie können uns — gern haben.

Die von mir oft, vielleicht allzuoft, wiederholte Bemerkung, daß das Altertum keinen Katechismus seiner Religion besessen habe, kann für einen Leser von einiger Geschichtskenntnis nicht überraschend sein; und doch ist noch kaum bedacht worden, was alles mit diesem Unterschiede zwischen Christentum und „Heidentum" zusammenhängen mag.

Wir sind daran gewöhnt, daß die religiösen Begriffe von der sogenannten Theologie untersucht und bestimmt werden, wie andere Begriffe von anderen „Wissenschaften", daß die religiösen Vorstellungen in Dogmen oder Glaubenssätzen geordnet sind, daß man an diesen Dogmen den Rechtgläubigen wie den Ketzer genau erkennt, daß übrigens (was freilich erst Sache der Kirche war, nicht Sache der Religion) der Ketzer als ein Feind zu verfolgen ist. Die Griechen und Römer wußten nichts von Theologie, von Orthodoxie, von Ketzerei oder gar von systematischer Ketzerverfolgung.

Theologie

Das Wort „Theologie" besaßen sie freilich; die junge christliche Kirche, allerdings noch nicht das Neue Testament, hat es ja von den Griechen entlehnt. Wie aber die Griechen überhaupt griechisch als ihre Muttersprache redeten, wie darum ihre griechischen Worte keine wissenschaftlichen Termini waren, so war ihnen „Theologie" nicht die Bezeichnung einer besonderen Wissenschaft. Das spätere Christentum unterschied, wie es sich einbildete, zwischen der Theologie als der systematischen Lehre vom wahren Gott und der Mythologie als den zusammenhanglosen Geschichten von den falschen Göttern. Aristoteles, dessen Logik nachher so vielfach zur Begründung der scholastischen Theologik benützt wurde, konnte eine solche Wissenschaft von einem wahren Gotte gar nicht aufstellen; er hatte kein Buch vor sich, das er für Gottes Wort gehalten hätte; ihm war es darum ganz gleichgültig, ob er einen Dichter einen Mythologen oder einen Theologen nannte. Mythologie und Theologie waren gleichbedeutende Ausdrücke für die Dinge, die in der physischen Weltordnung nicht nachweisbar waren. Auch Platon und die Stoa errichteten kein Gebäude der Gotteswissenschaft, wenn sie auch recht viel von Gott zu erzählen wußten. Daß die Schule der Neuplatoniker nur eine neue Mythologie schuf, mit dem Rechte aller alten Dichter und Philosophen, das ist so gewiß, wie daß diese Mythologie nachträglich zu einem Teile der christlichen Theologie wurde. Nach antiker Anschauung waren Dichter wie Orpheus, Homeros, Hesiodos die eigentlichen Theologen; in der christlichen Zeit ging diese Bezeichnung θεολογος von den Fabeldichtern oder Mythologen auf Verfasser der biblischen Bücher über, ausdrücklich auf Moses und auf den Evangelisten Johannes. An die neue Theologie, die zunächst Christologie war, wurde von den Gläubigen geglaubt, was man so glauben nennt. Neu war gegenüber der Heiterkeit des Altertums, daß ein robuster Glaube ernsthaft verlangt wurde. Es hing eben für das Heil des einzelnen zu viel davon ab, daß die Berichte der neuen Theologie als auf Tatsachen beruhend geglaubt wurden: es gehöre zum Wesen des neuen Gottes, z. B. Gottes Sohn zu sein,

von den Toten auferstanden zu sein. Ein Theologe hieß von jetzt ab, wer die Lehre vom Wesen Gottes und seinen unfaßbaren Geheimnissen, besonders der Trinität, in ein System brachte, eigentlich erst seit dem Kirchenvater Gregor von Nazianz, dem Theologen par excellence, also seit der Mitte des 4. Jahrhunderts, nachdem das Konzil von Nikäa gesprochen hatte. Es würde gar zu weit führen, wollte ich hier zeigen, wie die angebliche Gotteswissenschaft sich dann im Mittelalter zu einer umfassenden Wissenschaft von Gott und der Welt entwickelte, alle weltlichen Wissenschaften sich und damit der Kirche unterwarf, wie dann am Ende der Entwicklung die Selbstzersetzung des Protestantismus dazu führte, daß die Theologie (etwa seit Schleiermacher) zu einer Psychologie des Glaubensgefühls und dadurch wieder (bei Strauß) zu einer höheren, wissenschaftlichen Mythologie wurde.

Für den Unterschied des antiken und des christlichen Religionsbetriebes scheint es mir aber sehr bemerkenswert, daß die Auszeichnung des Heidentums, keinen Katechismus zu besitzen, im Mittelalter noch durch viele Jahrhunderte fortdauerte; es läßt sich nur schwer beweisen, scheint mir aber sicher, daß die Festlegung der Glaubensartikel und die Verfolgungssucht der Kirche gegen die Ketzer, die erst durch die Dogmen geschaffen wurden, einander wechselweise förderten. Ein Religionsunterricht in der uns geläufigen Ausdehnung bestand nicht. Man verlangte, noch tausend Jahre nach Christi Geburt, vom Christen nur, daß er das Kredo und das Vaterunser auffagen konnte, womöglich auf Lateinisch, in einer auch der Form nach unverständlichen Sprache. Aber diese Kenntnis wurde allgemein nur von den Erwachsenen verlangt, namentlich von den Paten, die in der Lage sein sollten, ihren geistlichen Kindern das Kredo und das Vaterunser beizubringen. In einer Zeit, wo ganze Völker freiwillig oder gezwungen zum Christentum übertraten, konnte man es mit den Glaubensartikeln so genau nicht nehmen; auch lag der allgemeine Unterricht noch sehr im argen, und der Dogmenstreit war unmöglich bei einer Bevölkerung, die des Lesens und Schreibens unkundig war. Ohne die Schrift, ohne das geschriebene Wort, keine Ketzer und keine Ketzerverfolgungen. Und ohne den Egoismus einer herrschenden und reichen Kirche kein Antrieb zur Ketzerverfolgung.

Mit der entscheidenden Bedeutung eines wörtlich zu glaubenden Katechismus steht in engem Zusammenhang, daß der sogenannte Anabaptismus oder die Wiedertäuferei sehr früh, Jahrhunderte vor der Tragikomödie von Münster, zu einer verdammten Ketzerei wurde. Bekanntlich ist der Name dieser Sekte wieder einmal von ihren Gegnern aufgebracht worden; die Ketzer selbst konnten sich gar nicht Wiedertäufer

nennen, weil sie ja die Gültigkeit der ersten Taufe nicht anerkannten. In Wahrheit machten nur die Wiedertäufer vollen Ernst mit der Lehre, das Heil jedes einzelnen hinge von seinem Glauben an den Wortlaut des Katechismus ab, den er doch verstehen mußte, um ihn glauben zu können; unbewußt steckte hinter diesem Ernste ein wenig Rationalismus, der sich um das Geheimnis der Taufwirkung nicht kümmerte. Die rechtgläubige Kirche begnügte sich mit dem Geheimnisse des Sakraments und fragte darum nicht viel danach, ob der Katechismus auch verstanden wurde. Darin aber waren die Orthodoxen und die Wiedertäufer so ziemlich einig, daß das höchste Gut des einzelnen abhängig wäre von seiner Unterwerfung unter die Sätze des Katechismus.

Man könnte demnach die Sachlage auch so ausdrücken, daß die antike Welt ihre Religion ohne Dogmen hatte. Die antike Welt brauchte darum auch gar nicht die Geistesanstrengung, die zur Befreiung von diesen Dogmen gehörte. Wer z. B. das Dasein der Götter leugnete, dem konnte das schlecht bekommen, wie überall und immer die Abkehr von der allgemeinen Volkssitte; aber er war nicht meineidig gegen einen Schwur, den er als Jüngling geleistet hatte.

Aber die antike Welt konnte auch nicht, wie die christliche nach einem Befreiungskampfe von ungefähr fünfzehnhundert Jahren, dazu gelangen, den Dogmenglauben in eine Dogmengeschichte aufzulösen und so wiederum die Theologie in eine Geschichte der Mythologie zu verwandeln. So fehlte dem Altertum die höchste wissenschaftliche Leistung, zu der wir es endlich gebracht haben, auf religiösem Gebiete nämlich: die vergleichende Religionsgeschichte; nur daß Griechen und Römer eine gewisse Vergleichung der Göttermythen immer trieben, allerdings mit dem durchaus unkritischen Geiste, der ihre Stärke im Leben und ihre Schwäche im Denken war. Dafür fehlte aber dem Altertum auch eine Erscheinung, die dereinst als eine Schande der christlichen Zeit empfunden werden wird: die Zugehörigkeit einer sogenannten theologischen Fakultät zu den Hochschulen, die so stolz auf ihre Aufgabe sind, das Wissen der Menschheit zu erhalten und zu vermehren. Ich weiß, daß diese Hochschulen in einer Zeit eingerichtet worden sind, die ehrlicherweise an Gott und die Gotteskunde glaubte, die das Wissen von göttlichen Dingen für das gewisseste Wissen hielt und darum berechtigt war, die theologische Fakultät als die älteste und wichtigste Fakultät zu ehren; diese geschichtliche Sachlage drückt sich ja schon darin deutlich genug aus, daß Staat und Kirche auch bei Errichtung neuer Universitäten die Anstellung theologischer Professoren unter Zustimmung der übrigen Fakultäten verlangen dürfen, daß aber Menschen und Hühner in ein schallendes Gelächter ausbrechen

Theologische Fakultät

würden, wollte man den technischen Hochschulen theologische Lehrstühle angliedern. In Wahrheit besteht zwischen einer Universität und einem Polytechnikum bezüglich der Religion kein Unterschied: beide haben das Wissen zu erhalten, zu vererben und zu vermehren, nicht das Nichtwissen. Unter den vielen Disziplinen der Geschichtswissenschaft wäre ein Plätzchen oder ein Platz für vergleichende Religionsgeschichte, für Dogmengeschichte usw., wie ja auch Vorlesungen über indische und griechische Mythologie, über Astrologie, über den Hexenwahn zum Nutzen der Studenten gehalten werden. Ich habe noch von keinem deutschen Professor, von keinem Vertreter der voraussetzungslosen Wissenschaft gehört, daß er die Berufung an eine Universität mit der Begründung abgelehnt hätte, sie hätte sich von ihrer theologischen Fakultät noch nicht befreit; während es doch arme Jünglinge genug gibt, die den Buchhalterposten in einem Bankgeschäft ablehnen, welches auch nur in dem Rufe steht, unsichere Wertpapiere unter die Leute zu bringen.

Dafür, daß es im Altertum so ein Unding wie eine theologische Fakultät nicht gab, daß also wissenschaftliche Aufklärung ohne jede Kritik eines göttlichen Worts möglich war, nur ein Beispiel: die Unabhängigkeit der antiken Astronomie — wie aller Physik — von der Theologie.

Astronomie

Die Umdrehung des Himmelsgewölbes um die Erde wurde allgemein geglaubt, aber diese Lehre berief sich nicht auf Gottes Wort und war darum keine religiöse Glaubenssache. Als einige Naturphilosophen zu der Ahnung gelangten (niemals zu der wissenschaftlichen Entdeckung), die Erde wäre keine Scheibe, sondern eine Kugel, die Erde drehte sich um sich selbst oder um ein fabelhaftes Zentralfeuer, da gehörte zum Aussprechen einer solchen Phantasie gar keine besondere Tapferkeit, denn weder die Behörden noch die Priester fühlten den Beruf, die hergebrachten astronomischen Vorstellungen zu beschützen. Hätte ein Astronom des Altertums die Tat des Kopernikus geleistet oder leisten können, die Bewegung der Erde (um ihre eigene Achse und um die Sonne) berechnet oder berechnen können, so wäre dieser neuen Weltanschauung keine Priesterschaft und keine von Staat und Kirche unterhaltene Fakultät entgegengetreten; wie wir denn auch nicht hören, daß die griechischen Astronomen — von den Pythagoreern bis auf Aristarchos von Samos —, die sich die Welt heliozentrisch vorzustellen begannen, verfolgt worden wären. Die geozentrische Lehre, die sich auf Aristoteles berufen konnte, blieb im Altertum herrschend, aber nicht einer Bibel zuliebe, nur durch die Kraft der geistigen Trägheit; erst in christlicher Zeit wurde es zu einem Verbrechen, zu einer Gotteslästerung, an der geozentrischen Lehre des Aristoteles und des Alten Testamentes zu zweifeln. Ich sage nicht zu viel: im

Altertum selbst regte man sich über die Frage, ob die Erde stillstände oder nicht, weniger auf, als vor etwa siebzig Jahren deutsche Forscher (Gruppe und Boeckh) sich über die philologische Frage aufregten, ob die Achsendrehung der Erde zum kosmischen System Platons gehört hätte oder nicht.

Und da ich einmal auf die Astronomie hingewiesen habe, möchte ich die kleine Abschweifung durch einige Worte über den Zusammenhang zwischen Astrologie und Theologie ergänzen. In närrischer Weise kreuzt sich mit dem Glauben an den Teil der Theologie, der für die Selbstsucht des Gläubigen immer der wichtigste ist, mit dem Glauben an die göttliche Leitung des Einzelschicksals, der Glaube an die Astrologie oder an die Vorherbestimmung des Einzelschicksals durch die Sterne. Nicht mehr als ein lustiger Zufall ist es, daß das zweite Stammwort in den Wortbildungen Theologie und Astrologie das gleiche ist; ursprünglich war „Astrologie" die jeweilige Wissenschaft von den Sternen und sank zur Bezeichnung für den Aberglauben an den Einfluß der Sterne erst in den jüngsten Jahrhunderten herab; ich werde es kaum erleben, daß „Theologie" denselben Weg nimmt. Ein Zufall ist es auch nur, daß der natürlichen eine positive Astrologie gegenüber steht wie der natürlichen Religion eine positive, obgleich in beiden Fällen die positive Ansicht die vergänglichere war. Merkwürdiger ist es schon, daß der Glaube an die Astrologie ungefähr zu der gleichen Zeit bei den Gebildeten des Abendlandes aufhörte, zu der die natürliche Religion oder der Deismus das positive Christentum zu überwinden begann; waren nämlich auch viele Kirchenhäupter der Astrologie ergeben gewesen (viele Päpste, aber auch Melanchthon), so war doch die Astrologie, von uralten Heiden des Orients erfunden und von Arabern nach Europa gebracht, eigentlich unchristlich, wurde von dem verchristelten römischen Recht und von der alten Kirche für strafbar erklärt. Unter den Griechen waren die fatalistischen und deistischen Stoiker überzeugte Astrologen, ein Astrologe war unter den Römern der ganz atheistische Seneca. Und noch in neuer Zeit glaubten mehr oder weniger an die Macht der Sterne die Unchristen Paracelsus und Cardanus.

Wer die Geschichte der Theologie mit der Geschichte der Astrologie genauer vergleichen wollte, dürfte den Umstand nicht vergessen, daß es auch im Sternenaberglauben Heuchler gab. Agrippa von Nettesheim lebte gelegentlich von der Astrologie, deren Unsinn er erkannt hatte, und selbst der große Kepler, während er den Todesstoß gegen die Astrologie berechnete, mußte Horoskope stellen, wenn er nicht verhungern wollte. Man denkt an die Päpste, die an den Christus nicht glaubten, als dessen Statthalter sie die Weltherrschaft beanspruchten.

Den Unterschied zwischen dem, was die christliche Welt Religion nennt, und dem, was die antike Welt so oder ähnlich nannte, hat schon Schopenhauer klar erkannt. Die Griechen besaßen keine heiligen Urkunden und kein Dogma, keinen Unterricht im Glauben, und ihre Priester predigten keine Moral; der Kultus in den Tempeln wurde von den kleinen Staaten geleistet und war also Polizeisache. „Bloß wer die Existenz der Götter öffentlich leugnete oder sonst sie verunglimpfte, war strafbar, denn er beleidigte den Staat, der ihnen diente ... Also Religion in unserem Sinne des Wortes hatten die Alten wirklich nicht." Es war ein Spiel der Phantasie und ein Machwerk der Dichter aus Volksmärchen; die Verhöhnung eines Gottes wie die in den „Fröschen" des Aristophanes wäre in christlicher Zeit nicht möglich gewesen.

VII

Man sollte also begreifen lernen und es niemals vergessen, daß der Begriff Atheismus einen durchaus verschiedenen Inhalt hat, je nachdem etwa ein Jude in Palästina die ausschließliche Macht und Herrschaft des Gottes Jehova leugnete oder Kaiser Friedrich II. an dem dreieinigen Gott zweifelte oder ob endlich dem schon ganz unpersönlich und dünn gewordenen Gott des Deismus das Dasein bestritten wurde.

Mythos

Wir sind allzusehr geneigt, zwischen dem angeblichen Monotheismus der Christen und dem ehrlichen Polytheismus der Griechen einen Gegensatz zu erblicken;*) könnte man aber den ersten besten frommen Römer von heute und den ersten besten Griechen der hellenistischen Zeit genau auf ihre religiöse Psychologie hin prüfen, so würde sich ein recht ähnliches Gemisch von einer unklaren Unterwerfung unter eine oberste Gottheit und polytheistischem Aberglauben ergeben. Erst christliche Selbstgerechtigkeit hat dazu geführt, daß die Sprache unserer Wissenschaft bestimmt zwischen Theologie und Mythologie, zwischen Religion und Mythologie zu unterscheiden meint. Dazu kommt, daß bei den völlig unkritischen Griechen auch noch die Grenzen zwischen Poesie und Religion verwischt waren; wenn irgendein Buch in der antiken Welt ungefähr die Stelle

*) Der christliche Monotheismus war nicht immer eine so ausgemachte Sache wie heute. Im 2. Jahrhundert nannte Justinus der Märtyrer den Sohn ganz harmlos „den zweiten Gott", und noch im 4. Jahrhundert sah Athanasius selbst in dem Dogma der Trinität die rechte Mitte zwischen jüdischem Monotheismus und heidnischem Polytheismus. Man erblickte im Begriffe der „Dreieinigkeit" noch keinen Widerspruch, kaum ein Problem. Und noch im 6. Jahrhundert hatte die griechische Kirche ihren tritheistischen Streit, der dann durch den Nominalisten Roscellin wieder belebt wurde und endlich als Socinianismus die unchristliche neue Zeit entscheidend beeinflußte.

der Bibel beanspruchen darf, so ist es nicht ein Religionsbuch (was übrigens die Bibel ursprünglich auch nicht gewesen ist), sondern das homerische Epos. Wie im Mittelalter sehr viele Legenden der Heiligen von phantasiereichen Klosterschreibern erfunden wurden, so im Altertum viele Götter- und Heroenlegenden von den Dichtern. Niemals sollte man vergessen, daß die Griechen und Römer eine heilige Schrift nicht besaßen, daß nach ihrer eigenen Meinung ein Dichter ihre Mythen geformt hatte; so blieb es den Deutern des Homeros, weil sie keine Theologen waren, unbenommen, die alten Mythen allegorisch oder rationalistisch zu erklären, ohne daß — wie in der christlichen Zeit — Allegorie oder Rationalismus als Gottlosigkeit erschien. Auch war es den neueren Dichtern, besonders den Tragikern, durchaus gestattet, an dem Charakter der mythischen Heroen oder an der mythischen Handlung selbst Änderungen vorzunehmen; das tat nicht nur der Aufklärer Euripides, das taten auch die frommen Dichter Äschylos und Sophokles. Man vergleiche damit die starre Abhängigkeit, die nicht nur die biblischen Geschichten, sondern auch die Heiligenlegenden etwa von katholischen Bearbeitern beanspruchen dürfen; wer aus künstlerischen Gründen auch nur einen Zug im Leben Jesu frei erfinden wollte, wäre schon des Atheismus verdächtig.

Die Religion war Mythos, und der Mythos wurde aus Dichtern geschöpft. Weil die Priester nicht unterrichteten, weder in Moral noch in Religion, weil sie weder einen Lehrauftrag noch Lehrsätze besaßen, weil es endlich — das ist besonders zu beachten — weder eine allgemeine Schulpflicht noch einen Kultusminister gab, darum finden wir bei den Griechen nicht die Spur von so etwas wie einem Katechismus. „Eine allgemeine Religionslehre gab es nicht." (Welcker, Griechische Götterlehre, I, 125.)

Es ist sehr ansprechend, den Gottesbegriff überhaupt und den Namen des obersten Gottes (*θεος* und *Ζευς*) auf die gleiche „Wurzel" zurückzuführen, es ist noch ansprechender, daraus zu erklären, daß zur Zeit der Vielgötterei die Einzahl (*ὁ θεος*) leicht den obersten Gott bedeuten konnte; in Wahrheit wird über den Ursprung der Religionsbegriffe ebensowenig etwas Sicheres auszumachen sein wie über den Ursprung der Sprache. Man weiß nicht einmal, wann die Fabeln zu den Namen der Götter führten, wann die Namen zu den Fabeln; man kennt die Etymologie des anderen Gottbegriffs nicht (*δαιμων*), man weiß trotz den scharfsinnigsten Untersuchungen nicht, ob in den Mysterien der Griechen ein feinerer Gottesbegriff oder ein noch gröberer Aberglaube gelehrt wurde.

Wahrscheinlich waren auch bei den Mysterien nur Bilder zu sehen, nicht Lehren zu hören. Es ist dem Aristoteles nachgesprochen worden:

die Eingeweihten haben etwas zu erleben, nichts zu lernen. Das Gebot, die Geheimnisse nicht zu verraten, konnte darum so leicht erfüllt werden, weil keine Worte zu verraten waren. Wer die Mysterien parodieren wollte wie Alkibiades, der besorgte das durch Pantomimen, nicht durch gesprochene Parodien. (Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, II, S. 200.)

Auch der „geläuterte" Gottesbegriff der Griechen, von dem man so viel Wesens macht, war nicht wie bei uns ein bewußter Bruch mit dem Mythos; man stand dem Mythos bei aller Andacht so frei gegenüber, daß Dichter und auch Philosophen umbauen konnten, was Dichter gebaut hatten. Die Dichter Pindaros, Äschylos und Sophokles, die „Sophisten" Sokrates und Platon (der selbst ein halber Dichter war) haben für den Kreis der Gebildeten langsam Sprachgewohnheiten eingeführt, die zwar nicht monotheistisch waren, die aber die unklare Vorstellung von einer Gottheit an die Stelle der sehr leibhaftigen Götter setzte, das Vertrauen auf eine waltende Gerechtigkeit an die Stelle der souveränen Götterlaunen. Die Sophisten oder Philosophen gingen in der Zersetzung der Religion noch weiter als die Dichter. „Die griechische Philosophie ist nicht wie die christliche im Dienst der Theologie herangewachsen." (Auch für das Nächstfolgende vergleiche man Zeller: Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen.) Mit höchst unzureichenden Mitteln versuchte man immerhin, die einheitliche Erscheinung des Weltganzen aus einer einheitlichen Ursache zu erklären. Ich finde in den Quellen keinen Unterschied der Schätzung eines Welterklärers danach, ob er in Zeus, ob er in Wasser oder in Feuer die einheitliche Ursache sah. Wenn Demokritos, wenn Empedokles ganz mechanistisch aus den Atomen oder aus den Elementen nebst allen anderen Dingen auch die Götter entstanden sein ließen, so glauben wir leicht, daß sie sich da frivol mit dem Volksglauben abgefunden hätten; es ist aber sicher nur ein echt griechisches, also leichtsinniges Spiel der Phantasie. Gerade der leichtsinnige, selbst der übermütig spottende Atheismus wurde ruhig geduldet; verfolgt wurden nur die Handlungen, die sich ernsthaft gegen eine Kultübung richteten. Der Priester erfreute sich eines besseren Schutzes als der Gott; erst das christliche Priestertum war klug genug, auch den Ast zu schützen, auf dem es saß. Die Griechen besaßen kein Priestertum in unserem Sinne, keinen durch geheime Kräfte übertragenen Priesterstand. In alter Zeit waren die Priester nicht einmal die angestellten Opferer gewesen, und als sie nachher Beamte des Tempeldienstes geworden waren, in der Demokratie durch Wahl bestimmt oder durch das Los, wurden sie doch niemals — wie nicht oft genug wiederholt werden kann — Prediger oder Lehrer. Noch wichtiger war es, daß die Priester nicht wie in der christlichen Zeit

die Aufgabe übernahmen, daß sie an eine solche Aufgabe gar nicht dachten, eine Verbindung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Religion und Philosophie herzustellen. So wurde das griechische Denken davor bewahrt, dem Glauben unterworfen zu werden; es gab keine Theologie, die die Philosophie als Magd behandelt hätte, und so brauchte sich die Philosophie gegen keine Theologie zu empören. Über die Realität der Göttermythen konnte man die Vernunft fast ebenso frei entscheiden lassen wie über die Realität der Heroenmythen.

Wenn einer von den berühmtesten „Sophisten", Protagoras, es scharf ausspricht, er könne über das Dasein der Götter nichts aussagen, weder ein Ja noch ein Nein, so sind wir wieder geneigt, ihn für vorsichtig zu halten, wie christliche Atheisten länger als ein halbes Jahrtausend vorsichtig gewesen sind, da würde man aber die Gedankenfreiheit bei den Griechen doch unterschätzen; Protagoras äußert sich nur mit der fast formelhaften Zurückhaltung der Skepsis, die nicht nur in der skeptischen Schule geübt wurde. Protagoras mußte fliehen, Sokrates wurde hingerichtet, nicht wegen solcher Zweifel, sondern wegen ihrer Ablehnung von Lokalkulten.

Als die Blütezeit Athens vorüber war, stand die Gedankenfreiheit auf der Höhe. Die Skeptiker, die Epikureer und vor allen die Zyniker konnten fast furchtlos mit den Religionsbegriffen Schindluder treiben. Wie heute gab es eine unüberbrückbare Kluft zwischen den eigentlich atheistischen Gebildeten und dem abergläubischen Volke, nur daß die Gebildeten damals keine Heuchler waren. Wenn sich etwa einer unserer Pfaffenschriftsteller darauf berufen wollte, daß der Niedergang von Hellas und der Atheismus seiner oberen Zehntausend zusammenfielen, so wäre ihm zu antworten, daß christliche Begriffe auf die antike Welt nicht anzuwenden seien; der konservativste Dichter der Blütezeit war Aristophanes, und der verhöhnte das allzumenschliche Göttergesindel am allertollsten; das Volk liebte ihn um seiner Gassenbübereien willen und duldete nur eben seine frommen Predigten, so wie — die Philologen werden mir die Vergleichung nicht verzeihen können — in meiner Jugendzeit die oft bitter hervorbrechenden künstlerischen Satiren von Josephine Gallmeyer vom Publikum eben nur geduldet wurden, um sie für den vielbegehrten Cancan in guter Laune zu erhalten.

Aber schon zur griechischen Blütezeit ist es vorbei mit dem alten Götterglauben. Man hat — oft unbewußt — den christlichen Deismus, wenn ich so sagen darf, in die Philosophie Platons hineingelegt; das ist nur insofern richtig, als die platonischen Ideen und „Ideen" sehr stark in die christliche Theologie und von da aus (die Ideen der Schönheit,

Güte und Wahrheit) in den reichlich gottlosen Deismus eingedrungen sind. Platon lehrte ungefähr, dem Volke müsse der Polytheismus erhalten bleiben, genau so wie die heutigen Staatsmänner von der christlichen Religion sprechen; was Platon selber glaubte, das schwankte unbestimmt zwischen einem blassen Monotheismus und einem rationalen Idealismus, in welchem für einen persönlichen Gott kein Platz war.

Viel nüchterner als Platon, darum einer einzigen göttlichen Ursache viel geneigter war Aristoteles, der es denn auch redlich verdient hat, ex cathedra zum allerchristlichsten Philosophen ernannt zu werden. Womöglich noch christlicher muten uns die Moralien der Stoiker an, besonders darum, weil da die Gleichheit aller Menschen schon vorbereitet wurde, die sich dann im Christentum als Gotteskindschaft einkleidet.

Am Ausgang des Altertums, während der Anfänge des Christentums, war die religiöse Vorstellung der Gebildeten ungefähr die, daß man es leichter habe, an einen einzigen übermenschlichen Weltregenten zu glauben als an die vielen Götter; dieser eine Weltregent war dann viel leichter abzuschaffen. Diese allgemeine Stimmung der letzten griechischen Philosophie ging dann zweierlei Wege: die positiven, eigentlich mehr poetischen als dogmatischen Vorstellungen von der einen Gottheit wurden von dem Christentum, als es gedanklich werden wollte, einfach aufgenommen, die negative Seite, der bis zur Überflüssigkeit abgeschwächte Schemen eines unbestimmten Gottes war ein Wort, mit dem fast religionslose Atheisten Fangball spielten. Nur die bewußten Gegner des aufstrebenden Christentums, wie etwa der Kaiser Julianos, bemühten sich die Reste des alten Glaubens (Opfer und Gebete, Mysterien und besonders Wahrsagung) in etwas wie ein System zusammenzufassen, um dem immer systematischer gewordenen neuen Glauben den Schein eines geordneten alten Glaubens gegenüberstellen zu können.

Wir haben gesehen, daß die griechischen Mysterien, wenigstens als sie noch in allgemeinem Ansehen standen, keine Ähnlichkeit mit den christlichen Geheimnissen hatten, wie die Religionsvergleichung uns seit einigen Jahrzehnten glauben machen will; selbst wenn die griechischen Mysterien manchen unserer Kulthandlungen zugrunde liegen sollten, so bestanden jene alten Bräuche ganz gewiß nicht aus Lehrsätzen, weder aus widervernünftigen noch aus übervernünftigen. Aber auch die griechische Wahrsagerei, solange man an sie glaubte, verkündete niemals theologische
Orakel Sätze. Wenn die Orakel für unfehlbar galten, so galten sie dafür nicht in Glaubensfragen. Die Griechen wußten nichts von einer Kirche — ihre „Stadt" war ihnen (nach Burckhardt) Religion —, sie konnten also erst recht nichts wissen von einem Lehramt der Kirche.

Der Glaube an die Orakel scheint sich länger erhalten zu haben als der Glaube an die Götter; gelegentlich wurde in früher und später Zeit über die Wahrsager gelacht, über die Schmarotzer des Gottes, aber die Griechen waren zu neugierig und zu abergläubisch, waren auf der anderen Seite zu unwissend in der Kenntnis natürlicher Ursachen, um die Zukunft in privaten und öffentlichen Angelegenheiten nicht mit den alten kindlichen Mitteln erkunden zu wollen. Das hörte auch dann nicht auf, als immer lauter behauptet wurde, die Wahrsager wären käuflich, die Pythia selber wäre bestechlich. Man darf dieses Zusammenbestehen von Verruf und Geltung der Orakel nicht einmal mit dem wunderlichen Zustande eines Katholiken vergleichen, der etwa seinen Pfarrer als einen schlechten Kerl erkannt hat und seine Absolution trotzdem verlangt; das System des Katholizismus kann persönliche Unwürdigkeit des Geistlichen ganz wohl mit der übernatürlichen Kraft seiner Weihe vereinigen, die griechische Religion besaß ein solches theologisches System überhaupt nicht und erblickte wahrscheinlich in dem Vorausseben der Zukunft gar nichts Übernatürliches. Genau genommen gab es noch keine strenge Naturwissenschaft, der solche Zauberei widersprochen hätte; die Naturwissenschaft selber, auch bei ihren besten Vertretern, war noch voll von Zauberaberglauben. Delphi, der Hauptsitz der Wahrsagerei, scheint oft genug von den Behörden zu politischen Zwecken benutzt worden zu sein, niemals von Priestern zur Förderung oder Bekämpfung einer neuen Sekte. Auch gehörte es nicht zu den religiösen Pflichten, das Orakel von Delphi zu befragen, es war nur eine alte Sitte. Und wenn im Tempel von Delphi die Sprüche der sogenannten sieben Weisen angebracht waren, der Laien, wenn Hippokrates dort die Nachbildung eines Skeletts als Weihgeschenk aufstellen durfte, so beweisen diese Züge wieder nur, daß die Griechen zwischen Glauben und Denken noch nicht klar unterschieden.

Wir nennen uns mit einem gewissen Stolze die Erben der Antike, die Erben der griechischen Kultur, wir gebrauchen — heute fast noch häufiger als in den Tagen der Renaissance — griechische Kunstausdrücke, aber das Dogma vom klassischen Altertum täuscht uns: es gibt kaum eine Frage auf dem Gebiete der Theologie oder der ernsthaften Wissenschaften, bei der der Kunstausdruck nicht einen völligen Bedeutungswandel erfahren hätte. Historie, Energie, Atom usw. usw. sind nur scheinbar erhalten geblieben, sind oft Wortleichen, die man zu begraben vergessen hat. Wir irren gröblich, wenn wir solche Begriffe bei der Wiedergabe antiker Vorstellungen als Fremdwörter beibehalten, wir irren ebenso, wenn wir solche Begriffe durch Lehnübersetzungen verdeutschen. Die innere Sprachform der Griechen ist uns unverständlich geworden.

Was in den Sprachen der christlichen Völker „Gott" heißt, ist durchaus nicht dasselbe, was die Griechen und Römer unter den ungefähr entsprechenden Wörtern verstanden; ein guter Teil der Aufklärungsarbeit der Humanisten bestand gerade darin, daß sie den antiken Gottesbegriff wieder lebendig zu machen suchten. Den Griechen und Römern war, wenn mein Sprachgefühl nicht trügt, „Gott" kein Eigenname, auch dann nicht, wenn sie sich über den Polytheismus erhoben und von einer obersten Gottheit zu reden glaubten; sie meinten eigentlich — je nach ihrem Denkvermögen — göttliche Personen, göttliche Menschen, göttliche Kräfte und wären in Verlegenheit gewesen, wenn sie die Bezeichnung „göttlich" hätten definieren sollen. Das wird ganz deutlich bei dem Worte, mit welchem damals wie heute die Verneinung oder Leugnung eines Gottes ausgedrückt wird. Wer heute im strengsten Sinne ein Gottesleugner ist, der erkennt einfach das Dasein der einzigen Person nicht an, die mit dem Eigennamen „Gott" gerufen wird; wie es Geschichtsforscher gegeben hat, die die Existenz der römischen Könige, die die Existenz des Tell geleugnet haben, wie es recht zahlreiche Menschen gibt, die das Dasein eines Individuums namens Teufel nicht glauben. Der Atheismus des Altertums war etwas anderer Art, wie dem aufmerksamen Ohre schon durch den Wortschall verraten wird. Wer bei den Griechen ἄθεος hieß, der konnte freilich auch schon ein Leugner der Stadtgötter sein, war aber vielleicht nur ein Mann, der sich um die Götter nicht kümmerte, der ohne Götter auskam, der — wie wir zu sagen pflegen — Gott einen guten Mann sein ließ. Die Römer übernahmen das Wort zuerst als Fremdwort (atheos), dann als Lehnwort (atheus) und warfen eine solche Gesinnung bekanntlich auch den Juden und den ersten Christen vor. Erst im späteren Latein des Mittelalters entstand, übrigens nach einer falschen Analogie, die Wortform „atheista"; nicht mehr das Verhältnis des so bezeichneten Menschen zu den Stadt- oder Landesgöttern sollte ausgedrückt werden, auch nicht etwa nur (wie häufig schon bei den Griechen und Römern) die Bösartigkeit, die Ruchlosigkeit, die „Gottlosigkeit" eines solchen Menschen, sondern seine Zugehörigkeit zu einer Schule, zu einer Lehrmeinung, eben zu der: die Eigenperson, über deren Wesen und Eigenschaften uns die Theologie unterrichtet, ist nicht vorhanden oder besitzt doch nicht (Atheismus im weiteren Sinne) die ihr zugesprochenen Eigenschaften. Im Französischen und im Englischen gibt es gleichbedeutende Wortpaare, nach der alten und nach der neuen Form (athée und athéiste *),

*) Erst neufranzösisch. Adelung führt „Atheist" unter den Worten auf „—ist" an die in der fremden Sprache nicht üblich sind; und wirklich ist im Wörterbuche der französischen Akademie von 1814 zwar „athéisme" gebucht, aber noch nicht „athéiste".

atheous und atheist); im Deutschen hat man sich seit alter Zeit Mühe gegeben, den Begriff durch eine Lehnübersetzung einzudeutschen: Gottleugner, Gottesleugner, Ungötter, Ohngötter; Campe hat wiederholt „gottlos" vorgeschlagen. Fichte folgte dieser Anregung und begann seine Rechtfertigung in dem berühmten Atheismusstreite mit dem bedenklichen Satze: „Die Beschuldigung der Gottlosigkeit ruhig ertragen, ist selbst eine der ärgsten Gottlosigkeiten." Der Philosoph gebraucht da das Wort „Gottlosigkeit" einmal im Sinne des technischen Ausdrucks Atheismus, und unmittelbar darauf nach dem Sprachgebrauche der Frommen im Sinne von Ruchlosigkeit.

Nur die englische Sprache hat ein Wort gebildet, das den Standpunkt der gründlichsten Lossagung von jedem Gottesbegriffe, die Ablehnung jeder Beschäftigung mit derartigen Begriffen scharf bezeichnet: atheology; gemeint ist eine Denkgewohnheit, die den Gottesbegriff nicht in Betracht zieht, einerlei ob aus Unkenntnis der Theologie oder aus Feindschaft gegen die Theologie. Der christliche Atheismus, der sich mit seiner Leugnung der Eigenperson Gottes kampfbereit gegenüber stellte, ist nur ein Übergang zu dem ganz untheologischen Atheismus der Zukunft.

Diese Überlegung, daß der Unglaube an einzelne Götter eine andere Sache war als heute die theoretische Leugnung des Gottes überhaupt, führt mich zu dem Gottesbegriffe selbst zurück. Man kennt den Gemeinplatz, der Glaube an Gott sei bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorhanden gewesen; als Locke solche angeborene Ideen bestritt, als Bayle das Vorkommen von gottlosen Völkern behauptete, erregten solche Gedanken den Abscheu der Frommen. Die vergleichende Religionswissenschaft, die vielfach auf vergleichender Sprachwissenschaft beruht, konnte zu einem viel erschrecklicheren Ergebnisse führen. Man hat aus der Tatsache, daß die sogenannten indogermanischen Sprachen kein gemeinsames Wort für das Pferd besaßen, mit einigem Stolze auf die wissenschaftliche Leistung, den Schluß gezogen: also haben diese Völker in ihrer gemeinsamen Urzeit kein Pferd gekannt; nun haben die indogermanischen Sprachen auch kein urverwandtes Wort für den Gottesbegriff, die Wissenschaft hätte also wieder den Schluß ziehen müssen: also haben die Völker in ihrer gemeinsamen Urzeit keinen Gott gekannt. Ich gestehe aber, daß mir dieser durchaus nicht parodistische Schluß nur für diejenigen bündig scheint, die auch sonst geneigt sind, die vergleichende Religionsgeschichte für eine Wissenschaft zu halten.

Wer diese Dinge ganz vorurteilslos betrachtet, ohne Eifer und ohne Haß, wie ich von mir rühmen möchte, der wird es der vergleichenden Religionsgeschichte Dank wissen, daß sie eben durch ihre historische Be-

trachtung der Hypothese der rationalistischen Aufklärung ein Ende gemacht hat, der Hypothese einer Entstehung der Religionen durch Priesterbetrug. Wir wissen jetzt oder sagen wenigstens, daß solche Erzeugnisse des Gesamtgeistes, wie Sprache, Religion, Sitte, Recht, unbewußt aus der sogenannten Volksseele sich entwickelt haben. Der Gesamtgeist hat aber kein Organ des Denkens oder der Sprache, und da wird auf dem Gebiete der Völkerpsychologie, nachdem eine bewußte Erfindung von Sprache, Religion usw. glücklich beseitigt worden ist, weiter zu untersuchen sein, wer eigentlich die geistige Arbeit an diesen Entwicklungen verrichtet hat. Wer z. B. den Bedeutungswandel der religiösen Begriffe verursacht hat. Für die christliche Zeit wäre das die wichtigste Aufgabe einer noch nicht in Angriff genommenen psychologischen Dogmengeschichte; es müßte da viel mehr als bisher von der Phantasie bei den Kirchenvätern und Theologen die Rede sein, von der Suggestion bei den Gläubigen. Im Altertum war das Amt der Religionsmehrer, die heute Theologen heißen, so gut wie ausschließlich bei den Dichtern.

Schon Herodotos wußte, daß die Dichter Homeros und Hesiodos den Griechen ihre Götter gestaltet hatten. Und die späteren Dichter, besonders die Tragiker, durften die Mythologie weiter entwickeln wie etwa im Mittelalter die Konzilien taten. Eine für uns fast unvorstellbare Folge dieser dichterischen Gedanken- und Bilderfreiheit war es, daß die Alten nicht zwei unvereinbare Welten um sich erblickten, wenn sie einmal im Theater den Sprüchen der Heroen lauschten, wenn sie ein andermal dem Gottesdienste beiwohnten. Aus den Dichtern allein lernten sie die überlieferten oder umgestalteten Götterlegenden kennen; aber aus denselben Dichtern entnahmen sie, was ihnen als Stimmung (wir sagen heute: Weltanschauung) geläufig wurde. Und lehrten erst die Dichter die Weltanschauung eines, wenn man so sagen darf, leichtsinnigen Pessimismus, so gab es keine höhere Instanz, keine theologische Fakultät und kein gesetzlich eingeführtes Lehrbuch, die eine solche Gesinnung für unsittlich erklärt hätten.

Pessimismus

Was man den Pessimismus nennt (mit einem ungewöhnlich schlecht gebildeten Wort), die Überzeugung also von der Elendigkeit der Welt, könnte recht gut mit dem Glauben an einen Gott zusammenbestehen; man brauchte nur, wie die weitverbreitete Teufelsfurcht es tut, einen allmächtigen und allboshaften Gott anzunehmen. In Wirklichkeit hat der sogenannte Optimismus die meisten Religionssysteme ausgestaltet und so ist es gekommen, daß Pessimismus und Atheismus einander oft zu einer einheitlichen Weltanschauung ergänzen. Ich erinnere nur an Swift, an Friedrich den Großen und an Schopenhauer.

Von den Griechen erzählte man eigentlich von jeher und besonders seit Goethe, daß ihre Weltanschauung licht und heiter gewesen war; auch noch der junge Nietzsche, der 1869 in Basel seine Antrittsrede hielt, sang dieses Lied; seitdem lernte er, vielleicht durch Jakob Burckhardt beeinflußt, die griechische Unseligkeit verstehen. Schon Baader hatte auf die Nachtseite der Antike hingewiesen.

Einer Dissertation über „Die pessimistische Lebensauffassung des Altertums" (von Matthäus Marquard 1905) entnehme ich noch einige Zitate, die den bekanntesten griechischen Dichtern und Schriftstellern entstammen und die wie Variationen klingen über das einzige Thema: „Es ist besser, nicht geboren zu werden." Schon bei Homeros sind „die armen Menschen", „die unglücklichen Sterblichen" fast formelhafte Redensarten; die Götter sind sorgenfrei, die Menschen leben in ewigem Kummer; und Zeus selbst, der nicht ganz allmächtig und gar nicht allgütig ist, darf sagen: „Kein anderes Wesen ist jammervoller zu schauen als der Mensch, von allem, was lebt und atmet auf Erden." Von Pindaros rührt das oft wiederholte Wort her: „Eines Schattens Traum ist der Mensch." (Vorher geht: „Eintagsfliegen sind wir. Was ist Einer? Was ist Keiner?") Plutarchos berichtet, was ein indischer Weiser auf die Frage Alexanders, ob das Leben oder der Tod stärker sei, geantwortet habe: „Das Leben, weil es so viele Leiden zu ertragen vermag." Man wird mir hoffentlich nicht einwerfen, daß demnach der Pessimismus aus Indien nach Hellas gekommen sei; auch Schopenhauer wurde nicht Pessimist, weil er die indische Weisheit liebte, sondern umgekehrt.

Ja, der antike Pessimismus ist noch viel trostloser, als die moderne Weltverzweiflung oder als die Einsicht in den Lebensjammer, wie er schon bei jüdischen und christlichen Frommen gelegentlich vorkam. Die Frommen, wenn sie das Elend auf Erden durchschaut haben, können sich (wie Hiob) an die Gerechtigkeit im Jenseits halten; die modernen Pessimisten und Atheisten lindern das Elend des Lebens durch das große Lachen, das ihnen niemand verwehren kann; der überlebensgroße Märtyrer der Griechen, Prometheus, ist nicht gottlos und kennt keinen jenseitigen Ausgleich; so bleibt ihm nur sein titanischer Trotz, in dem er den dereinstigen Sturz seines göttlichen Todfeindes erwartet und vorausfagt.

Sehr bekannt ist, daß Epikuros von den Göttern behauptet, ihr Leben sei leicht und selig; weniger bekannt ist der pessimistische Zusatz: „Sie kümmern sich nicht um die Menschen, sonst wären sie nicht selig."

Der Pessimismus der Christenheit ist — bewußt oder unbewußt — immer ein Aufbäumen gegen die im Katechismus mitgelernte Weisheit oder Güte Gottes. Die Griechen hatten so etwas nicht auswendig zu

lernen; wenn Prometheus mit dem Gotte haderte, so tat er das eigentlich von Gott zu Gott, gewissermaßen von Mensch zu Mensch, als ein ebenbürtiger Gegner; der gewöhnliche Grieche brauchte an keiner Eigenschaft Gottes zu verzweifeln, um das Leben entsetzlich zu finden. Der gewöhnliche Grieche, auch der Philosoph, war mit zwei Begriffen vertraut, die ein gläubiger Christ gar nicht anerkennen darf: Zufall im Weltgeschehen und Aufhören des Menschen mit dem Tode. So verschieden beanlagte Griechen wie die Freunde Herodotos und Euripides nennen das Leben oder den Menschen einen Zufall. Darum wird das Menschenleben so häufig, beinahe sprichwörtlich, eine Posse genannt. Der Gott ist der Possenschreiber; auch mit einem Würfelspiele wird das Leben verglichen. Im Sinne der griechischen Weisen konnte man eher von einem Unsinn des Lebens als von einem Sinn des Lebens sprechen.

Die Vorstellung von einer ausgleichenden Gerechtigkeit nach dem Tode findet sich zwar gelegentlich als Phantasie bei älteren Dichtern und Denkern und ist später durch die orphischen Mysterien, die wahrscheinlich buddhistischer oder doch indischer Herkunft waren, in die Volksreligion und dann in den Sprachschatz der Poeten eingedrungen; aber sie ist im Grunde ungriechisch. Beweis dafür die Anerkennung des Selbstmordes, den das ganze Altertum ohne jede predigerhafte Prüderie als eine Zuflucht betrachtet. Nichtgeborenwerden ist das beste; freiwillig Sterbenkönnen das zweitbeste.*) Euripides empfiehlt die Sitte eines barbarischen Stammes: die Geburt als einen Trauertag, den Tod als einen Freudentag zu feiern. Für die Griechen war der Mensch vom Tiere nur dadurch unterschieden, daß er seinen Tod vorauswußte; und weil sie den Tod überall sahen, darum war ihnen die ganze Natur eher

Selbstmord

*) Die Statistik unserer Zeit erklärt den Selbstmord aus Beweggründen, die im Altertum mit solcher Kraft kaum mitsprachen; es gab nicht so viel Hunger, es gab keine sentimentale Liebe, es gab nicht so viel Nervenzerrüttung. Erstaunlich ist es nur, daß der Selbstmord oder der Freitod bei den Griechen so häufig war, obgleich sie, trotz ihres theoretischen Pessimismus, eigentlich ein leichtsinniges Volk waren. Uns hat die Frage zu beschäftigen, weil wir im Fortgange der Untersuchung noch oft erfahren werden, daß Anpreisung oder auch nur Rechtfertigung des Selbstmordes bei den Christen für ein Zeichen von Gottlosigkeit oder doch Unchristlichkeit galt. Und da ist vor allem festzustellen, daß der Freitod bei den Griechen nicht als eine religiöse Sünde betrachtet wurde, mit der Religion gar nichts zu schaffen hatte. Es gab wohl Zeiten, in denen der Stadtstaat die Leiche des Selbstmörders sozusagen mit Ehrenstrafen belegte (Versagung eines Begräbnisses, Abhauen einer Hand), aber da bestrafte man doch wohl nur den Deserteur, der der Allgemeinheit seine Kraft entzog. Die Götter hatten nichts gegen den Freitod einzuwenden. Wir besitzen glaubhafte Berichte darüber, daß wenigstens in zwei griechischen Gebieten, der Insel Keos und der alten Kolonie Marseille, der Freitod gesetzlich organisiert war; in Keos durften die alten Leute freiwillig in den Tod gehen wie zu einem letzten Feste, und in Marseille wurde die Erlaubnis vom Stadtrat erteilt und offenbar auch der Todestrank von der Stadtkasse bezahlt. In Athen selbst wurde von den Dichtern die Scheu des Unglücklichen vor

schrecklich als schön; überdies fehlte ihnen die Resignation des modernen Ungläubigen (Spinoza, Goethe), der an eine ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tode nicht glaubt und sich dennoch in guten Stunden als ein Teil dieser mörderischen Natur heiter und behaglich fühlt.

Noch bewußter und schärfer als bei den Griechen, bei denen der Schrecken größer war als die Klarheit, äußert sich der Pessimismus bei den gebildeten Römern der Kaiserzeit, wo Verzweiflung über die Rechtlosigkeit freilich mitsprach. Seneca, Lucanus und Tacitus schildern den Lebensüberdruß der Zeit. Beinahe noch bitterer und allgemeiner beklagt der ältere Plinius (im ersten Kapitel des siebten Buches seiner sogenannten Naturgeschichte) das Menschenlos; man könnte daran denken, Kotzebue hätte die Reimereien seines „Ausbruchs der Verzweiflung" nach dieser Stelle des Plinius geformt. Kein anderes Tier vergieße Tränen von der Geburt an; alles andere müsse der Mensch erst lernen; nur weinen könne er von Natur. Das Beste sei, nicht geboren zu werden oder früh zu sterben. Wenn Plinius nicht ein so kleiner Kompilator gewesen wäre, man könnte an Prometheus oder Faust denken, da er für das Elend des Menschen einen einzigen Trost weiß: die Götter sind noch schlimmer daran, denn sie können ihrem Leben nicht durch Selbstmord ein Ende machen.

Das Idealbild von der ewigen Heiterkeit des griechischen Volkes, von seiner ewigen Freude, ist eine Fabel. Niemand hat diese Fabel wirksamer, hinreißender vorgetragen als Schiller in seinen „Göttern Griechenlands". An Unchristlichkeit läßt das Gedicht nichts zu wünschen übrig: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher"; aber noch widriger als seine ererbte Religion sind dem Dichter (1788) die

dem Freitode fast wie eine feige Gesinnung getadelt, als Lebensliebe; man sollte aus dem Leben gehen wie aus dem Theater, wenn einem das Stück nicht gefiel. Einmal wird (von Plutarch, im Leben des Kleomenes) für den würdigen Selbstmord der Ausdruck Euthanasie gebraucht, worunter wir heute eher den schmerzlosen Tod zu verstehen anfangen, den der Arzt etwa durch Morphium herbeiführt. Heroensagen und Anekdoten aus geschichtlicher Zeit sind voll von Selbstmordgeschichten. Die beiden feindlichen Philosophenschulen der griechischen Spätzeit und Roms (wo politische Verzweiflung hinzukam) nahmen den Freitod in ihren Gedankenbau auf. Der Tod des Sokrates war eigentlich ein Freitod, weil Sokrates die Richter zum Todesurteile bewußt reizte und die Flucht ablehnte. Bloß die Pythagoreer verwarfen den Freitod, aber nur weil sie als Bekenner des Glaubens an die Seelenwanderung vom Tode keine letzte Befreiung erhofften. Und wie die Religion der Griechen, so war auch ihr Ehrbegriff dem Freitode nicht entgegen. Er wurde für viele berühmte Leute der letzte Ruhmestitel. Ein Kyniker war es, der rätselhafte Peregrinos Proteus, der im 2. Jahrhundert nach Christi, selbst vorübergehend Christ oder so etwas, mit krankhafter Ruhmsucht sich selbst verbrannte, wie Herostrates aus Ruhmsucht den Tempel von Ephesos verbrannt hatte. Mir war es darum zu tun, zu zeigen, daß auch die griechische Freitodpredigt nicht wie die eines Christen mit Gottlosigkeit in unserem Sinne zusammenhängt.

grauen Gesetze der Naturwissenschaft. Er schwärmt für die Zeit, da die Griechengötter selige Geschlechter noch geführet an der Freude leichtem Gängelband, da der Dichtung zauberische Hülle sich noch lieblich um die Wahrheit (die Naturreligion?) wand, da von eines Gottes Güte teurer war jede Gabe der Natur, da selbst des Lebens zarter Faden reicher schlüpfte durch der Herzen Hand; alles Schöne, alles Hohe nahmen die Griechengötter mit fort, alle Farben, alle Lebenstöne, und uns blieb nur das entseelte Wort.

Ist ja nicht wahr. Die ungebildete Menge war nur im heidnischen Altertum ebenso diesseitig, wie es heute die katholischen Italiener sind; Tierlein, die sich ihres Lebens freuen, so lange die Notdurft des Lebens befriedigt ist. Die geistige Oberschicht der Griechen war pessimistisch und atheistisch zugleich; beides aber ohne das Gefühl, dadurch irgendein Gebot der Sittenlehre zu verletzen. Jene resignierte Heiterkeit, die auch in der Neuzeit so äußerst selten den beinahe dogmatischen und begriffsleeren Pessimismus überwindet, finde ich im gesamten Altertum wirklich nur ein einziges Mal, natürlich bei Sokrates, in den Schlußworten seiner Verteidigungsrede, die Platon verfaßt hat, mag sie nun eine ganz freie Erfindung Platons sein oder nicht. Schöner hat Sokrates seine berühmte Ironie niemals zum Ausdruck gebracht als in diesen Abschiedsworten: „Aber es ist ja Zeit, daß wir gehen, ich um zu sterben, ihr um zu leben. Wer von uns beiden aber zu dem Besseren gehe, ist jedem verborgen außer dem Gotte."

Ich habe den griechischen Pessimismus eben atheistisch genannt und halte dennoch an der Meinung fest, daß diese antike Gottlosigkeit in meine Darstellung des Befreiungskampfes nicht hineingehöre. Und ich möchte jetzt zusammenfassen, was vorher nur gelegentlich berührt worden ist. Wer in der christlichen Zeit über den Weltlauf pessimistisch dachte, der leugnete, wenn nicht ausdrücklich, so doch in seiner Gesinnung, den Glauben an den Gott des geschriebenen Katechismus, den Glauben an einen allmächtigen, allweisen, allgütigen oder wenigstens gerechten Gott; der fromme Christ hat mit dem Weltlauf und besonders mit seinem eigenen Lebenslauf zufrieden zu sein und sich, wenn es ihm gar zu jämmerlich geht, bei Gottes unerforschlichem Ratschlusse und bei der Hoffnung auf ein Jenseits zu beruhigen. Der fromme Grieche besaß einen Tempelkult, aber keine Kirchenlehre; die griechischen Priester hatten zu opfern und zu beten, im Nebenamt auch wahrzusagen, aber sie hatten weder Glaubenssätze klarzulegen noch Moral zu predigen. Die genannten Eigenschaften des christlichen Katechismus-Gottes waren auch dem frommen Griechen unbekannt, sogar den zu einer Art Monotheismus gelangten

griechischen Denkern. Der Gott war durchaus nicht allmächtig; er hatte weder die Welt noch die Menschen geschaffen und war selbst dem einzigen allmächtigen Wesen unterworfen, dem Schicksal. Der Gott war durchaus nicht allweise; mußten doch die Orakel des Gottes ihre berüchtigten Aussprüche zweideutig gestalten, um ihre Unwissenheit zu verbergen. Noch weniger war der Gott allgütig, oder auch nur gütig oder gerecht; ein launischer Egoist war der Gott, unsittlich, tyrannisch, oft bösartig, kein Vorbild für die besseren Menschen. Hatte also sogar die Volksreligion die Vorstellung, daß die Götter die Welt nicht regierten, keinen hohen Verstand und keine Menschenliebe besaßen, so konnte der griechische Freidenker ein Pessimist sein, einerlei ob er die Götter des Volkes leugnete oder nicht.

Noch einmal muß aber auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen werden, daß die Griechen durchaus untheologisch waren, daß ihre Verurteilung des Weltlaufs sich gegen keine Eigenschaft Gottes richtete, daß also der griechische Pessimismus höchstens eine Anklage gegen die Götter war und nicht Verzweiflung an den Göttern. Dazu kam noch, daß dieser Pessimismus eigentlich in der Theorie steckenblieb, das Leben nicht beeinflußte. Der Grieche war kein „Zerrissener"; er nahm es nicht schwer, daß der Weltlauf ihn nicht befriedigte; er schimpfte auf das Leben und blieb dennoch leichtlebig. Über den Menschen wie über den Göttern walteten die gleichen finsteren Mächte; die Götter waren dafür nicht verantwortlich, sie waren lustig wie ihre Feste; die Menschen dienten den Göttern am besten mit Lustigkeit.

Man könnte, ohne pharisäisch einen Tadel oder ein Lob damit zu verbinden, die Sachlage so ausdrücken, daß dem Pessimismus der Griechen der Ernst gefehlt habe, der Ernst des Denkens wie der Ernst des Lebens. Wie der kritische Ernst ihrer Wissenschaft fehlte, so der Ernst einer Überzeugungstreue sowohl ihrer Gottesleugnung wie den gelegentlichen Verfolgungen von Gottesleugnern. Was man die ewige Heiterkeit der Griechen genannt hat, das war wirklich nur ein entzückender Mangel an Ernsthaftigkeit, war nur die Heiterkeit gesunder, spielerischer Kinder.

VIII

Kirchenrecht

Wie die Griechen keinen kodifizierten Glauben besaßen und darum auch keine Theologie, so hatten sie auch, eben weil sie keine Kirche hatten, kein kodifiziertes Kirchenrecht. Man wende nicht ein, daß selbst unter den christlichen Kirchen nur die römische ein System des Kirchenrechts besitzt und daß dieses eigentlich erst zu Pfingsten 1918 kodifiziert worden

141292

iſt. Auch ein römiſches Recht gab es lange vor den Pandekten. Beinahe könnte man dieſen jüngſten Verſuch, das Recht der katholiſchen Kirche in Paragraphen zu bringen, für ein Zeichen dafür anſehen, daß man ſich der Neuheit und Schwäche dieſes Rechts bewußt geworden iſt.

Wie dem auch ſei: das katholiſche Kirchenrecht hatte durch Jahrhunderte mit Erfolg behauptet, der Staat ſtehe unter der Kirche und habe die Pflicht, im Auftrage der Kirche Ketzer und Gottesleugner auszutilgen. Davon war im Altertum keine Rede, weder von einer Unterordnung des Staates noch von einem Verbrechen der Ketzerei. Jeder Dichter, der für ſeine Zwecke die herkömmliche Mythologie irgendwie änderte, wäre nach chriſtlicher Vorſtellung ein Ketzer geweſen und hätte den Tod verdient. Wo ſich in Athen Ankläger und Richter fanden, um Gotteslästerung oder Gottesleugnung zu beſtrafen, da konnte man ſich gar nicht auf ein Kirchenrecht berufen, da ging die Stadt, die Polis, aus gemeinem Recht gegen einen Störenfried vor, immer aus politiſchen Gründen. Dabei ſind die Atheismusprozeſſe im Altertum, ſo viele ihrer auch aufgezählt werden, doch immer Ausnahmsfälle; zu grundſätzlicher Verfolgung von Ketzern und Gottesleugnern — von Hexenprozeſſen und Religionskriegen gar nicht zu reden — fehlte den Griechen jede Neigung und jede geſetzliche Handhabe. Das Leben des Griechen war nicht ganz frei, weil man von ihm Teilnahme an den religiöſen Bräuchen der Stadt erwartete; es gab aber kein Kirchenrecht, und ſo beſaß er volle Gedankenfreiheit und Redefreiheit, als Dichter und auch als Philoſoph. War er nur ein guter Bürger, vergötterte er nur ſeine Stadt — und er vergötterte ſie buchſtäblich —, ſo hatte er auch ſeine religiöſen Pflichten erfüllt; er hatte der Obrigkeit zu gehorchen und die menſchlichen Schwächen der Machthaber hinzunehmen, genau ſo aber auch die menſchlichen Schwächen ſeiner Götter. Und auch darin waren ſein Stadtſtaat und ſeine Stadtreligion in Übereinſtimmung, daß beide ſich um Sittlichkeit und Bildung der Bürger herzlich wenig bekümmerten. Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, politiſche Regſamkeit war das oberſte Gebot, Gleichgültigkeit gegen die Stadt war die ſchwerſte Sünde. Darum iſt es nicht ſo paradox, wie es einem chriſtlichen Zeitalter ſcheinen könnte, daß der Vorwurf des Atheismus ein politiſcher Vorwurf war; nicht ſo, daß religiöſe Verfolgungen von der politiſchen Macht der Kirche ausgingen wie im Mittelalter, ſondern ſo, daß der Atheiſt verdächtig wurde, ein ſchlechter Bürger zu ſein. Bei der Bedeutung, welche der Eid damals im geſchäftlichen Verkehr zwiſchen Völkern und einzelnen hatte, hätte es nahegelegen, den Atheismus als Begünſtigung von Meineid und Untreue zu verabſcheuen; doch in dieſer Beziehung waren die Griechen

überaus weitherzig; Gläubige wie Ungläubige logen und betrogen und rühmten sich ihrer Pfiffigkeit; griechische Unehrlichkeit war bei den Römern sprichwörtlich. „Kinder betrügt man mit Würfeln, Männer mit Eiden."

Und weil die Alten — wie alle Menschen — Sklaven ihrer Muttersprache waren, nicht aber Knechte eines besonderen theologischen Jargons, darum war der Atheismus bei ihnen Privatsache — wie die Religion in Zukunft Privatsache werden soll —, darum kann man bei ihnen nicht eigentlich von einer Geschichte, einer Entwicklung des Atheismus reden. In der christlichen Zeit verläuft der Befreiungskampf der Aufklärung auch nicht eben geradlinig; aber wie auf den Gebieten anderer Gedankengruppen geht doch selten die Errungenschaft einer Kampfbewegung ganz verloren und die Nachfolger stellen sich gern auf den von Vorgängern eroberten Posten. Den besten Atheisten der Griechen und Römer war die Behauptung ihrer gottlosen Überzeugung kein so ernster Befreiungskampf, keine Selbstaufopferung im Dienste der Menschheit, höchstens vielleicht (Epikureer gegen Stoiker) ein Streit zwischen gegnerischen Schulen. Der Atheismus des Altertums hat keine „Geschichte" im Sinne einer Entwicklung, und schon darum fällt er aus dem Rahmen unserer Aufgabe hinaus; nur als Beispiele für diese Sätze sollen die wenigen griechischen und römischen Atheisten vorgestellt werden, flüchtig oder nachdrücklich, je nach der Nachwirkung, die sie durch das Dogma vom klassischen Altertum auf die Humanisten und dann auf die Aufklärungszeit übten.

Xenophanes

Ein griechischer Schriftsteller, an welchem, wenn wir nur mehr von ihm wüßten, die Unterschiede zwischen antiker und christlicher Freidenkerei deutlich zu machen wären, war der angebliche Stifter der eleatischen Schule, der Dichterphilosoph Xenophanes. Wir besitzen aber von ihm nur einzelne Fragmente, die just hinreichen, in ihm den Urheber derjenigen Sätze zu sehen, um deren Aufstellung willen zweieinhalb Jahrtausende später Feuerbach berühmt geworden ist. Wir wissen nicht einmal, wann und wo er gelebt hat; wahrscheinlich starb er in sehr hohem Alter ungefähr zu der Zeit, da Sokrates geboren wurde; wahrscheinlich verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens in Elea, in Unteritalien; er stammte aus Kleinasien. Wir erfahren nichts darüber, daß er jemals um seiner Freigeisterei willen verfolgt worden sei; vielleicht erfreute er sich als Dichter oder Rhapsode einer Freiheit, die man einem zunftmäßigen Naturphilosophen nicht gewährt hätte.

Die entscheidenden Bruchstücke, die man oft und wohl mit Recht zu einem einzigen Gedanken zusammengestellt hat, lauten in zuverlässiger Übersetzung:

„Sterbliche Menschen vermeinen, die Götter würden geboren,
Wären wie wir von Gestalt, Gewandung und Sprache.
Doch wenn Rinder und Löwen wie Menschen Hände besäßen,
Malen könnten und Statuen bilden, so würden die Tiere
Götter nach ihrem Bilde schaffen, die Götter der Pferde
Wären wie Pferde, die Götter der Ochsen wie Ochsen."

Es sei ja bekannt, daß die Neger sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vorstellen, die nordischen Völker rot und blauäugig. Xenophanes galt im Altertum auch darum für einen Spötter, weil er mit den Göttergeschichten bei Homeros und Hesiodos unzufrieden war, um ihrer Unsittlichkeiten willen. Wir wären geneigt, da von so etwas wie einer ethischen Bibelkritik zu reden, doch der antike Dichter hatte ja das Recht, die überlieferten Legenden umzugestalten.

Stand Xenophanes also der Volksreligion ganz gewiß feindlich gegenüber, so leugnete er doch keineswegs das Dasein von etwas Göttlichem in der Welt; man hat ihn sogar um einiger überlieferter Verse willen zum ältesten griechischen Monotheisten machen wollen, zum Verkünder eines einzigen, den Menschen zwar durchaus unähnlichen, aber doch in Menschenworten als den Größten zu preisenden Gottes. Es hätte nicht viel gefehlt und man hätte den alten Götterfeind zu einem christlichen Theologen gemacht, weil er bei dem Göttergesindel seiner Heimat keine Befriedigung fand. Es erinnert auch wirklich an die Geste liberaler Sonntagsprediger oder bestenfalls an das berühmte Wort von Kant, wenn Xenophanes — nach einem Berichte von Aristoteles — seine Augen fromm auf den unendlichen Himmel richtete und ausrief: „der Eine ist Gott." Wenn wir aber, was uns von Äußerungen des Xenophanes über die Eigenschaften dieses Gottes erhalten ist, zu übersetzen und zu ordnen versuchen, so geraten wir von einem Widerspruch in den andern und gelangen nicht zu der Überzeugung, daß Xenophanes an einen persönlichen, außerhalb der Welt stehenden Gott geglaubt habe. Warum sollte er auch? War er erst von dem Polytheismus abgefallen, dem der Gottesdienst der Volksreligion galt, so gab es im ganzen großen Griechenland keine kirchliche Behörde mehr, keine geistlichen Richter mehr, die seinem Nachdenken ein Ziel oder eine Grenze setzen konnten. Was immer er damit gemeint haben mag, daß er den Gott einmal eine Kugel nannte, kein Theologe war da, um ihm das zu verbieten.

Man hat den freien Xenophanes auch einen Pantheisten genannt, auf Grund eines Verses, den ihm hundert Jahre nachher ein satirischer Skeptiker in den Mund legte; in diesem Verse ist wirklich das Schlag-

wort des Pantheismus schon enthalten. Wir müssen uns aber hüten, da wieder die Vorstellungen etwa gleichzusetzen, die ein antiker und ein christlicher Pantheist ablehnt; der moderne Pantheist, der zwischen Gott und Natur keinen Unterschied mehr macht, verwirft die Glaubenslehre von einem außerweltlichen Gottschöpfer; in der antiken Welt gab es kein Dogma, welches die Trennung zwischen Gott und Natur behauptet hätte: die Volksreligion personifizierte einzelne Naturkräfte, aber dem Dichterphilosophen blieb es unbenommen, entweder die gesamte Natur als das All-Eine zu personifizieren oder gar ohne jede Personifikation mit dem All-Einen auszukommen. Es scheint, daß Xenophanes, als ein Todfeind jedes Anthropomorphismus, das All-Eine geschaut aber nicht weiter erklärt habe.

Denn Xenophanes war, wenn wir das letzte Wort für ihn finden wollen, ein Agnostiker in unserem Sinne, damit ein würdiger Vorgänger des Agnostikers Sokrates, der der Weiseste der Griechen nur heißen wollte, weil er um sein Nichtwissen wußte. Lewes hat den Xenophanes zum Ersten in der Reihe der Denker machen wollen, die im antiken Skeptizismus gipfelten; das ist aber nicht ganz richtig, weil Xenophanes ganz frei gewesen zu sein scheint von dem wahrhaft talmudischen Wortaberglauben, mit welchem die berüchtigten Skeptiker des Altertums ihre Wortspiele trieben. Xenophanes hatte nicht die geringste Neigung, aus dem Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt ein System zu machen; er war nur tief durchdrungen von der Unerkennbarkeit des Göttlichen oder des All-Einen, von dem Menschenschicksale, dem Wahne zu erliegen. Sokrates selbst übte sich bloß an einer beschränkten Kritik sittlicher Worte, ohne bis zur Sprachkritik vorzudringen; Xenophanes gelangte nicht einmal zur Wortkritik, fragte gar nicht, ob Worten wie „das Göttliche“ usw. irgend etwas in der Wirklichkeit entspräche; aber er war so ehrlich, daß er die Unvereinbarkeit gewisser Abstraktionen (Unendlichkeit, Bewegungslosigkeit) mit dem hergebrachten Gottesbegriffe erkannte und sich mit einer logikalischen Lösung der Schwierigkeiten nicht zufrieden gab. Die Welt war ihm unbegreiflich, und er war noch so unverschult, daß er sich dieser Unbegreiflichkeit nicht schämen zu müssen glaubte. Wir dürfen nicht vergessen, daß Xenophanes in einer Zeit lebte, in welcher es noch keine philosophische Fakultät, noch keine grammatische und keine logische Disziplin gab, daß er also gezwungen war, über Gott und die Welt in der griechischen Gemeinsprache zu denken und zu dichten. Da scheint es mir immer eine besondere Auszeichnung für den unverschulten Xenophanes zu sein, daß der philosophisch und logisch (eigentlich nur grammatisch) so viel geschultere Aristoteles, ihm einige Grobheit der Sprache zum Vorwurfe macht.

Sehr fein beruft sich Rohde (in einem akademischen Vortrage „Die Religion der Griechen") auf Xenophanes und auf Pindaros, da er auf den Unterschied hinweist, der zwischen den religiösen Vorstellungen der Griechen und der Fülle ihrer Göttergestalten besteht. Die Zahl der eigentlich religiösen Göttersagen sei gering; mit den Gestalten der Götter habe die Dichtung ein geniales Spiel getrieben; habe die religiöse Bedeutung dieser Gestalten so völlig vergessen können, daß eben bei Xenophanes „das Nichtreligiöse ins Irreligiöse umzuschlagen schien". Von irgendeiner Verfolgung dieses Patriarchen aller Atheisterei erfahren wir nichts.

Anaxagoras

Wäre die Auswahl dessen, was vom antiken Schrifttum auf uns gekommen ist, nicht vom Zufall vollzogen worden, insbesondere nicht von den zufälligen Bedürfnissen der spätgriechischen und römischen Schulen, so hätte sich ohne Zweifel eine richtigere Vorstellung von dem klassischen Zeitalter der Griechen bilden lassen. Wir besitzen aus jener Blütezeit kein einziges Gemälde, nur wenige sicher bestimmbare Bildwerke; wir müssen es auf Treu und Glauben hinnehmen, daß die erhaltenen Theaterstücke die besten Theaterstücke, daß Platon und Aristoteles die bedeutendsten Philosophen des Zeitalters waren. Einige Zeugnisse aus dem Altertum und Fragmente seiner Schriften lassen vielleicht darauf schließen, daß Anaxagoras uns mehr zu sagen hätte als Platon und Aristoteles, an denen die Menschen durch mehr als zwei Jahrtausende das Denken übten und wohl auch mit den Denkübungen Mißbrauch trieben. Nichts liegt mir ferner, als den Versuch wagen zu wollen, ein „System" des Anaxagoras aus zerstreuten Ruinenstücken wieder aufbauen zu wollen. Ich habe mich mit ihm hier nur zu beschäftigen, weil er — wie das die Tradition ausdrückt, die wir nicht wörtlich zu nehmen brauchen — der Lehrer von Perikles, von Euripides und von Sokrates gewesen ist, also der Lehrer des gottlosen Staatsmannes, des gottlosen Dichters und des gottlosen Philosophen; und weil er selbst wegen Gottlosigkeit angeklagt und verurteilt wurde. Er starb fern von Athen, über siebzig Jahre alt, nur wenige Jahre vor der ersten Aufführung der Posse „Die Wolken", in der Aristophanes die erste Denunziation gegen den gottlosen Sokrates vorbrachte.

Wir wissen nicht, ob die Abwendung von der Volksreligion, also die Götterleugnung, die sich bei Perikles als Rationalismus äußerte, bei Euripides bis beinahe zu einer Parodie der Mythen steigerte und bei Sokrates zu einer mythenfreien Ethik führte, — wir wissen nicht, ob diese griechische Aufklärung wirklich von der Persönlichkeit des Anaxagoras ausging oder ob sie während des Peloponnesischen Krieges in der Luft

lag, im neuen Zeitgeiste. Die Anekdote, nach der Anaxagoras eine Wahrsagung lächerlich machte (die Alleinherrschaft des Perikles sollte durch die Erscheinung eines einhörnigen Hammels vorher verkündet werden, und Anaxagoras erklärte die Einhörnigkeit aus einer ebenso abergläubigen Anatomie, doch immerhin natürlich), beweist nur, daß die Naturwissenschaft, so tief sie auch stand, gern das Erbe der Priesterweisheit angetreten hätte. Anaxagoras versuchte dasselbe, was die Naturphilosophen, die man die Vorsokratiker zu nennen pflegt, versucht hatten: die Entstehung der Welt mit Hilfe einer armseligen Naturerkenntnis zu erklären. Es ist begreiflich, daß eine so kindische Naturerklärung, wenigstens für die griechischen Kinder, befriedigender ausfallen konnte als die heute gewagten Lösungen der Welträtsel. Beachtenswert aber ist es, daß alle diese primitiven Versuche einer unklar mechanistischen Welterklärung sich mit dem Götterglauben der Griechen ganz gut zu vertragen schienen; gehörten doch die Götter mit zu der Welt, gab es doch keine Genesis, welche irgendeinen Gott zum Schöpfer der Welt machte; es stand gar nichts im Wege, das Feuer, das Wasser oder sonst ein Element zum Urgrunde der Götter und der übrigen Welt zu machen. Nun hatte Anaxagoras, der übrigens eine besondere Art von Atomistik lehrte, zur Erklärung der Weltordnung ein neues Element eingeführt, von dem wir nur allgemein sagen können, daß es ein geistiges Element war: den Nus. Wenn man das Wort mit „Vernunft“ übersetzt oder gar mit „Weltvernunft“, so wird man leicht geneigt, eine abstrakte Gottheit dahinter zu suchen; aber schon Hegel hat erkannt und es in seiner krausen Sprache fast unzweideutig ausgesprochen, daß dieser Nus kein denkendes Wesen außer der Welt war, keine Persönlichkeit, sondern so etwas wie ein objektives Denken. Wahrscheinlich verstand Anaxagoras unter seinem Nus ein Element des Lebens, was man etwa später Vitalismus nannte, ein ordnendes Prinzip, das dem Zufallsbegriff des antiken Materialismus entgegenstand. Nicht einmal von einem Dualismus, von einer gegenseitigen Ergänzung von Geist und Materie, sollte man da reden; der Nus mochte ein viel dünnerer Stoff sein als etwa die Himmelskörper, aber irgendwie stofflich hatte man ihn sich doch zu denken. Wegen einer solchen Naturphilosophie aber war in Griechenland niemals eine Anklage auf Atheismus erfolgt.

Bayle hat seine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß wir über den Prozeß des Anaxagoras, obgleich der Staatskanzler von Athen, Perikles, als Zeuge oder als Verteidiger auftrat, so schlecht unterrichtet sind; Bayle übersieht, daß wir auch von dem tragischer ausgehenden Prozesse des Sokrates nicht viel wüßten, wenn nicht die beiden Bericht-

erstatter zufällig berühmte griechische Schriftsteller wären, deren Schriften erhalten worden sind und wenn nicht die folgenden Schulen sich nicht gern auf den vorbildlichen Sokrates als auf ein Ideal berufen hätten. Und daß wir uns auch da vielfach auf Vermutungen beschränken müssen. Wahrscheinlich wurde die Anklage gegen Anaxagoras von Leuten erhoben, die nicht den Philosophen selbst treffen wollten, sondern seinen Schüler Perikles; was über die theatralische Weise erzählt wird, in welcher Perikles die Freisprechung seines Lehrers zu erreichen suchte — wie bei anderer Gelegenheit die Freisprechung seiner Aspasia —, das ist vielleicht alles nur athenischer Klatsch, würde aber zum Gerichtsverfahren im demokratischen Athen recht gut stimmen; wie denn solche Theatralik vor Gericht sich im demokratischen Paris wiederholt. Was aber die Anklage selbst betrifft, so ging sie bezeichnenderweise nicht auf die Theologie des Anaxagoras oder auf seine Philosophie, oder wohin sonst man seine Auslehre rechnen mag, sondern einfach auf den groben Unfug seiner Behauptung, die Sonne sei ein Körper, ein Stein oder ein glühendes Eisen. Wir haben also bereits an dem Prozesse des Anaxagoras ein Beispiel dafür, daß die Griechen jeden theoretischen oder radikalen Atheismus und jede gottlose Philosophie duldeten und erst dann unduldsam wurden, wenn so ein Mann irgendeinen religiösen Brauch seiner Stadt im Gegensatze zu der öffentlichen Meinung zu stören schien. Die Entdeckung, Anaxagoras wäre ein Atheist gewesen, wurde erst in der Folgezeit gemacht, erst ein Menschenalter später; vielleicht kam der Beiname „Atheist“ auch überhaupt erst in der kritischen Zeit des Peloponnesischen Krieges auf. Meines Wissens der erste, der diesen Beinamen führte, war der Philosoph Diagoras, von dem wir nur gar zu wenig wissen.

Diagoras

Bayle rühmt von ihm: „Ce fut l'un des plus francs et des plus déterminés Athées du monde; il n'usa point d'équivoques ni d'aucun patelinage; il nia tout court qu'il y en a des dieux.“ Die Tradition, daß er zu den Sophisten gehört habe und daß er ein Schüler des Demokritos gewesen sei, hat die philologische Kritik zerstört, und hat aus einer Stelle des frommen Gassenjungen Aristophanes mit ziemlicher Sicherheit erschlossen, daß die Verurteilung des Diagoras um das Jahr 415, also gegen Ende des 5. Jahrhunderts erfolgte, in einer sehr aufgeregten Zeit der Stadt Athen. Doch sind alle diese Zeitbestimmungen noch viel unsicherer als bei größeren Namen der griechischen Philosophiegeschichte. Diagoras kann nicht gut ein Schüler des Demokritos oder ein Lehrer des Sokrates gewesen sein; was immer über diese Beziehungen vermutet wird, das stützt sich entweder auf Zufallsanekdoten bei Diogenes Laertios und Cicero, oder auf Zufallsworte der Possendichter, wenn

nicht gar auf eine gewagte Ausdeutung solcher Zufallsworte. Immerhin gibt es zu denken, daß Aristophanes, der sicherlich gewissenlos war, aber seine Leute kannte, den Gottesleugner Sokrates, da er ihn der Volkswut denunzieren will, gelegentlich in böser Absicht den „Melier" nennt; Diagoras stammte von der Insel Melos; wahrscheinlich also war zu der Zeit, als Aristophanes gegen Sokrates zu hetzen begann, der Melier Diagoras als Gotteslästerer bekannter als Sokrates, und es war darum für Sokrates ein gefährlicher Schimpf, mit Diagoras verglichen zu werden. Was sonst erzählt wird, um den Ausgang des Diagoras mit dem Schicksal der Insel Melos in Verbindung zu bringen, ist offenbar ungeschichtliches Geschwätz der Griechen: daß Athen die Melier um ihres Atheismus willen überfallen und vernichtet habe. Alkibiades, der auch diesen Feldzug veranlaßt hat, war kein Beschützer der Götter und hatte sich bald darauf wie Diagoras selbst wegen Verspottung der Mysterien zu verantworten.

Cicero ist ein Zeuge dafür, daß schon bei den Alten ein Unterschied gemacht wurde zwischen den dogmatischen Skeptikern, die das Dasein der Götter dahingestellt sein ließen wie alles, und den eigentlichen Gottesleugnern. Diagoras wäre auch darum ein ganz echter Atheist, weil sein Unglaube nicht ein logischer Schluß, sondern ein Erlebnis war; er soll dadurch einen Prozeß verloren haben, daß sein Gegner einen Meineid schwur; als dieser Meineid von den Göttern nicht gerächt wurde, verlor Diagoras seinen Kinderglauben. Er wurde angeklagt und nach seiner Flucht ein Preis auf seinen Kopf, der doppelte Preis auf seine Gefangennahme gesetzt.

Gerade die Verfolgung des Diagoras läßt aber erkennen, daß er schwerlich um seines theoretischen Atheismus willen zu büßen hatte, sondern weil er den Volksglauben verletzte und verhöhnte. Ein Kirchenvater erzählt dem Scholiasten des Aristophanes die Geschichte nach, daß Diagoras einmal in einem Wirtshause, da es an Holz fehlte, ein hölzernes Götterbild kleingeschlagen habe, um irgendein Gemüse zu kochen. (Der französische Jesuit Garasse meint zweitausend Jahre später, zu seiner Zeit hätten sehr viele Karrenschieber und Schuhflicker beim Weine noch bessere Einfälle.) Ein anderes Histörchen wird am hübschesten von Diogenes Laertios berichtet: Man verlangte von ihm den Glauben an die Hilfe der Götter, weil in irgendeinem Tempel viele Votivtafeln ausgestellt wären von Leuten, die aus einem Schiffbruche gerettet worden waren; Diagoras antwortete, die Ertrunkenen hätten keine Tafeln gewidmet, sonst wäre der Tempel noch voller. In beiden Fällen handelte es sich also um Angriffe gegen die Volksreligion, also gegen das, was wir heute Aberglauben nennen. Und dahin gehört auch das Vergehen,

um deſſentwillen er eigentlich verfolgt wurde. Er ſoll die griechiſchen Myſterien verraten oder verſpottet haben; aber auch die Myſterien waren nicht ein Teil des offiziellen Götterglaubens, waren nur Volksreligion der beſſeren Stände.

Diagoras wurde nicht gefangen und nicht hingerichtet; man weiß aber nicht, wann und wie er geſtorben iſt.

Es verdient einer Erwähnung, daß Gottſched, den eine kleine Gruppe zum größten Manne des deutſchen 18. Jahrhunderts machen möchte, den tapferen Bayle wegen ſeines Artikels „Diagoras“ hart angelaſſen hat. Bayle hatte in einer Anmerkung wieder einmal durchblicken laſſen, daß er ſich einen geordneten Staat von Gottesleugnern recht gut vorſtellen könnte. Gottſched tadelt ihn dafür. Eine ſolche Unparteilichkeit ſei gefährlich; man ſolle die Verdienſte offenbarer Gottesleugner nicht rühmen. Ein Staat werde ja nicht ſo unglücklich ſein, daß es nur geſchickte Gottesleugner darinnen geben werde; auch eine Geſellſchaft von Freigeiſtern werde nicht ſo einfältig ſein, einen abergläubiſchen, obgleich verdienſtvollen Menſchen an das Ruder zu ſetzen. Als Gottſched dieſe Zeilen niederſchrieb, war Friedrich der Große bereits König.

Es liegt nahe, den ſchlechten Ruf des alten Diagoras bei den Griechen nur zu begreiflich zu finden, wenn noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein deutſcher Aufklärer ſo gehäſſig über ihn urteilen konnte. Die Verfolgung des Diagoras fällt aber in die Jahre zwiſchen der öffentlichen Beſchimpfung des Sokrates durch Ariſtophanes und des Sokrates Hinrichtung, fällt juſt in die Zeit, da Athen durch das tolle Unternehmen gegen Sizilien ſeine Machtſtellung einbüßte; wir wiſſen gar nichts darüber, welche Feindſchaften Diagoras etwa erregt hatte, wir wiſſen nur, daß die Anklage gegen ihn in einer Periode äußerſter politiſcher Spannung erhoben wurde; wir müſſen uns alſo auf die Vermutung beſchränken, daß irgendeine Partei den politiſchen Gegner in ihm treffen wollte. Nicht einmal die Nachricht, er ſei auf der Flucht bei einem Schiffbruche umgekommen, darf darauf ſchließen laſſen, die öffentliche Meinung der Zeitgenoſſen habe da an ein göttliches Strafgericht gedacht; das mag für ähnliche Legenden des Mittelalters gelten; bei den Griechen entſtanden ſolche Legenden ohne Tendenz, ohne Bosheit, freilich auch ebenſo wie bei den Mönchen ohne Überlegung; man ließ in Griechenland faſt jeden berühmten Mann, deſſen Todesurſache nicht irgendwie bezeugt war, eines unnatürlichen Todes ſterben; eine Anekdote war bald erfunden und niedergeſchrieben, und im Falle des Diagoras gar wurde vielleicht nur die Anekdote vom Ausgange des Protagoras abgeſchrieben. Die griechiſchen Hiſtoriker hatten es bequemer als die unſeren.

Nur auf den Umstand möchte ich noch einmal hinweisen, daß Diagoras durch einen Meineid, der ihn einen Prozeß verlieren ließ, zu seinem Abfall vom Volksglauben geführt worden sein soll. Der Eid ist eine Art Wette: wer einen Eid bei den Göttern geschworen hat, einen falschen Eid nämlich, läßt es darauf ankommen, ob die Götter mächtig und sittlich genug sind, den Meineid zu bestrafen; der Gottesleugner ist im Vorteil wie beim mittelalterlichen Gottesurteil der stärkere und ungläubige Gegner. Nun spielte der Eid bei den Griechen im Zivilrecht die gleiche entscheidende Rolle wie heute, dazu aber eine sehr gefährliche Rolle im öffentlichen Recht; Friedensverträge wurden während des Peloponnesischen Krieges regelmäßig durch Eide gesichert. Alle Welt wußte, daß diese Eide ebensooft gebrochen wurden, wie heutzutage völkerrechtliche Verträge, und daß im Zivilprozeß falsche Eide in Menge abgelegt wurden. Diagoras konnte also aus seinem Erlebnisse zweierlei Schlüsse ziehen: daß die Götter entweder nicht existierten oder ohnmächtig oder unsittlich waren, sodann daß das Volk der Griechen an die Strafe der Götter nicht mehr glaubte. Es ist möglich, daß Diagoras nur diesen zweiten Schluß zog, nur eine Tatsache feststellte, daß er das Recht durch ein besseres Mittel als den Eid gesichert wissen wollte und daß man ihm diese Aufdeckung einer konventionellen Lüge übelnahm. Auch heute noch ist der Eid ein dunkler Punkt im Prozeßverfahren; der Vorsitzende des Gerichtshofes pflegt, wenn er dem Zeugen einen Eid abzunehmen hat, mit lauter Stimme die weltlichen Strafen des Meineides anzudrohen und dann, damit er nicht bei seinen Vorgesetzten anstoße, leise etwas von den göttlichen Strafen zu murmeln. Und wieder darf nicht vergessen werden: der heutige Gerichtspräsident, der die göttlichen Strafen nicht glauben wollte, würde einen Satz des Katechismus leugnen; der Grieche verletzte nur die Volksmeinung. Eid

Eine solche Gegenüberstellung von geschriebenem und ungeschriebenem Recht erinnert freilich an die Kämpfe, die seit dem 16. Jahrhundert um die Anerkennung eines Naturrechts von den Freidenkern geführt wurden; doch wieder darf nicht außer acht gelassen werden, daß in der christlichen Zeit die religiöse Freidenkerei den Ausgangspunkt bildete, während im Altertum die Kritik, soweit sie ernsthaft war, bei den Rechtsbegriffen einzusetzen pflegte und der Individualismus oder Relativismus, den die sogenannten Sophisten etwa zu der Zeit des Diagoras einführten und verbreiteten, nur nebenbei auf religiöse Fragen ausgedehnt wurde. Was den Sophisten zunächst vorgeworfen wurde, das war ihre wirkliche oder angebliche Lehre: der Starke (wir würden sagen: der Übermensch) brauche sich um die Begriffe Recht und Unrecht nicht zu kümmern; nach den Sophisten

Gesetzen der Natur sei es eine Schande, Unrecht zu leiden, einen Schaden zu haben; Unrecht zu tun sei nur durch Menschensatzung verboten. Dieser Relativismus erstreckte sich bei den konsequentesten Sophisten bald auch auf den sittlichen Unterschied von Gut und Böse, auf die Unterwerfung unter die Bräuche der Heimat und nur so auch auf die Religion. Noch waren im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts die Sophisten nicht durch Platon zu minderwertigen Philosophen gestempelt worden, noch konnten Diagoras und auch Sokrates — wie es wahrscheinlich geschah — ohne beschimpfende Absicht Sophisten genannt werden, Menschen, die, um ein späteres Wort zu benützen, die Philosophie vom Himmel auf die Erde brachten. Darin lag allerdings etwas Neues ausgesprochen, doch nicht das, was die christliche Gemeinsprache herauszuhören glaubt. Die Naturphilosophie hatte sich viel mit den Bewegungen der Himmelskörper beschäftigt und war schließlich zwar nicht zu unserer mechanischen, aber doch zu einer götterlosen Astronomie gelangt; die Sophisten gaben diese Art von Naturphilosophie auf und widmeten ihr Nachdenken nur noch den menschlichen Dingen, den Fragen von Recht und Sitte. Der Glaube an das Dasein der Götter bildete nicht den Mittelpunkt der Untersuchungen. Unabhängig konnte der eine die Religion rationalistisch erklären, der andere politisch, Protagoras skeptisch ausweichen, Diagoras die Ohnmacht der Götter aus der Nutzlosigkeit des Eides beweisen und Sokrates, im Besitze einer gemütlichen Privatreligion, alle sittlichen Schlagworte seiner lieben Zeitgenossen in Frage stellen.

IX

Sokrates

In welcher Weise der Vorwurf des Atheismus bei den Alten sich von dem gleichen Vorwurfe bei den Christen unterschied, würden wir genau wissen, wenn wir uns von dem berühmtesten Atheismusprozesse aller Zeiten ein deutliches Bild machen könnten, von der Gerichtsverhandlung, in welcher Sokrates zum Tode verurteilt wurde. Aber umsonst arbeiten wir uns durch die ganze Bibliothek hindurch, die seitdem über diesen Fall zusammengeschrieben worden ist; nicht nur die geheimen Beweggründe der Ankläger und der Richter entgehen uns, auch die einzelnen Anklagepunkte verstehen wir nicht recht und vollends die entscheidende Verteidigung des Sokrates ist uns nicht in glaubhafter Weise erhalten. Das scheint um so merkwürdiger, als die Quellen über den Charakter und die Persönlichkeit, über die Lehre und über den Prozeß des Sokrates reichlich fließen: Aristophanes, der genialste Komödienschreiber der Zeit, hat die Gestalt des Aufklärers auf die Bühne gebracht,

in einer Karikatur meinetwegen, in einer Posse, aber doch so, daß die Zeitgenossen das Urbild wiedererkannten und lachen konnten; Platon, ein Schüler des Sokrates und einer der beiden nachwirksamsten Philosophen des Altertums, hat seinen Meister in zahlreichen Totengesprächen auftreten lassen und in einer besonderen Schrift, an deren Echtheit nicht gezweifelt wird, den Prozeß ausführlich dargestellt; endlich hat Xenophon, ein Schriftsteller von Rang, Erinnerungen an Sokrates niedergeschrieben. Und alle diese Bücher sind uns erhalten. Die Widersprüche in der Auffassung dieser drei Männer würden uns nicht hindern, uns eine richtige Vorstellung von Sokrates zu machen; man weißt jetzt, daß Xenophon für die Bedeutung seines Helden kein Organ hatte und daß nur darum Sokrates in den Erinnerungen des Xenophon so ledern und so langweilig herauskommt, wie er im Leben unmöglich gewesen sein kann, daß Platon, der Dichterphilosoph, den alten Sokrates seine eigenen Lieblingsgedanken vortragen läßt, daß Aristophanes den Sokrates — mit Recht oder Unrecht — zum Vertreter der Sophisten macht, die er an den Pranger stellen will. Was unser Bild von Sokrates so schattenhaft bleiben läßt, das ist die Unfähigkeit der Griechen, geschichtliche Kritik zu üben. Es machte einem Manne wie Platon gar nichts aus, der Welt eine angebliche Verteidigungsrede des Sokrates zu bieten, die vielleicht eine freie Umarbeitung der wirklichen war, vielleicht eine ganz freie Erfindung. Die Griechen hatten von dem, was wir unter der Pflicht einer wissenschaftlichen Prüfung verstehen, überhaupt keine Vorstellung; und es hängt mit dem Zwecke dieser Einleitung aufs engste zusammen, daß sie in ihrer Geschichtschreibung keck erfundene Reden und Anekdoten ebenso gläubig hinnahmen wie in ihrer Religion die Einfälle ihrer Dichter, durch welche Lücken in der Mythologie oder Göttergenealogie keck ausgefüllt wurden. Thucydides gilt aus guten Gründen für den klassischen Geschichtschreiber der Griechen; er hat aber ganz unbefangen eingestanden, eigentlich nicht einmal als einen Fehler bekannt, daß er die Reden der Staatsmänner und Feldherren selbst verfaßte, die er ihnen in den Mund legte. Und noch eins: für uns ist Sokrates der Mann, der stärker als irgendein anderer auf die Umgestaltung des griechischen Geistes zur Zeit des Peloponnesischen Krieges gewirkt hat; in dem Geschichtswerke des Thucydides jedoch würde man seinen Namen vergebens suchen.

Trotz alledem wird es möglich sein, aus den alten Berichten zu erfahren, daß in dem Prozesse des Sokrates von all den Dingen keine Rede war, die den Opfern christlicher Atheistenverfolgung den Hals brachen: nicht von einem Dogma, nicht von einem Katechismus, nicht einmal von einem Widerstreite zwischen Staat und Kirche. Wohl waren die

Anschuldigungen gegen Sokrates religiöser Natur, aber nur so, wie Religion damals eben mit dem bürgerlichen Leben verbunden war; er wurde verurteilt, weil er für einen Neuerer, für einen Aufklärer, für einen Störenfried galt und weil das souveräne Volk von Athen sich just auf die konservative Seite gelegt hatte, wohlgemerkt auf die demokratisch konservative Seite, während der Aufklärer Sokrates ein Aristokrat war, im besten Sinne des Wortes. Er beleidigte das souveräne Volk von Athen durch die unaufhörliche Mahnung, daß nur der Tüchtige herrschen oder dreinreden sollte. Und in einer besonderen Frage sah das souveräne Volk von Athen wahrscheinlich richtiger, als nachher durch mehr als zwei Jahrtausende die Gelehrten, die die Bezeichnung „Sophist" als Schimpfwort gebrauchten und den legendaren Sokrates den argen Sophisten als einen Todfeind gegenüberstellen; das Volk sprach der Posse des Aristophanes nach, die Gelehrten der parteiischen Darstellung des Platon, der für die geistige Kraft eines Protagoras kein Verständnis besaß. Erst Hegel, dessen geschichtlicher Sinn noch stärker war als seine Neigung zu Begriffskonstruktionen, hat die Geschichte der Philosophie von dieser Fälschung befreit und hat gezeigt, daß Sokrates durch den Subjektivismus seiner Lehre ganz und gar zu den Sophisten gehört; seit Hegel ist dann die Forschung gegen die Sophisten gerechter worden. Neuerdings ist Nietzsche wohl gar im Lobe der Sophisten zu weit gegangen; die Sophisten bildeten ja keine Schule, sondern nur so ungefähr eine Berufsklasse; man durfte sie nicht in Bausch und Bogen verdammen, man darf sie nicht in Bausch und Bogen verherrlichen.

Sophisten

Unabhängig von Hegel hat Georg Grote, dessen ausgezeichnete „Geschichte Griechenlands" leider in ein kaum lesbares Deutsch übersetzt worden ist, die Legende zerstört: eine besondere Zunft der Sophisten habe die Sittlichkeit der Griechen heruntergebracht und Sokrates sei dieser Frivolität der Sophisten entgegengetreten; Grote hat gezeigt, daß Sokrates selbst zu den Leuten gehörte, die man ohne böse Absicht Sophisten nannte, daß nicht Sokrates, sondern Platon der Gegner der Sophisten war, daß selbst Platon nicht alle Sophisten für schlechte Menschen erklärt. Das Wort „Sophist" hat durch Platon einen Bedeutungswandel erfahren und ist seitdem in der verschlimmerten Bedeutung zu einem Begriffe der gelehrten Gemeinsprache geworden; überall versteht man so unter Sophist einen Mann, der ohne Überzeugung und mit vieler Redebegabung aus Eitelkeit oder Geldgier die ungerechte Sache verficht. So ungefähr lautete bereits die Definition Ciceros. Zur Zeit des Sokrates aber waren Sophisten alle diejenigen Männer, die sich ihren Mitbürgern geistig überlegen fühlten und denen man keinen schwereren

Vorwurf machen durfte, als daß sie ihren Lebensunterhalt auf diese geistige Überlegenheit gründeten, besonders als Lehrer; Sokrates scheint sich von den anderen Sophisten nur durch die Schrulle unterschieden zu haben, daß er gewissermaßen auf dem Markte unterrichtete und sich auch von den reichen Privatschülern, wenn er anders solche hatte, nicht bezahlen ließ. Gemeinsam war ihm und den anderen Sophisten etwas, was man oft mit der Aufklärung verglichen hat, was aber in Wahrheit teils mehr, teils weniger war als die sogenannte Aufklärung; die echten Sophisten hatten zu einer Zeit, wo es noch keine Lehrbücher für Logik und Grammatik gab und keine alphabetisch geordneten Nachschlagebücher, das hohe Amt inne, für den Streit der Parteien (in der Politik, in der Schule und vor Gericht) die Begriffe zu klären. Sie machten sich um Logik und Grammatik lange vor Aristoteles sehr verdient, und viele von ihnen hatten von dem Ansehen, das sie genossen, ein gutes Auskommen. Es gibt heute keinen besonderen Stand, der dem Stande der alten Sophisten entspräche; man denkt etwa an Professoren, Abgeordnete, Zeitungsschreiber und Rechtsanwälte, und mag meinetwegen auch bei den Sophisten im üblen Sinne an diese Berufsklassen denken. Die Sophisten waren im 5. Jahrhundert vor Christus übrigens Mode wie zweitausend Jahre später Astrologen oder Alchimisten.

Ähnlich waren sie einander darin, daß sie Vertreter des neuen, zweifelsüchtigen, neugierigen und neuerungsgierigen Zeitgeistes waren; aber doch nur so, wie etwa zur Zeit der Enzyklopädie in den Bureaux d'esprit von Paris nicht nur die Enzyklopädisten selbst, sondern auch viele Gegner einen neuen, frivolen Ton anschlugen. Unter diesen Sophisten des fünften griechischen Jahrhunderts war Protagoras gewiß der kühnste und schärfste Denker, Sokrates ebenso gewiß der leidenschaftlichste Frager und der sittlichste Charakter, d. h. der Mann, in welchem die sogenannten sittlichen Ideale am lebendigsten waren. Auch Protagoras wurde gelegentlich verfolgt; aber Sokrates war unter den Sophisten der unbequemste, der lästigste, der berühmteste oder verrufenste, und so kam es, daß er, während die Aufklärung in Kunst und Leben überall siegte, von einer Welle der Gegenaufklärung in den Tod gerissen wurde. Wie Vanini von einer Welle der Gegenreformation, während die neue Philosophie und die Naturreligion in Frankreich und in England sich schon vorbereiteten. Es war nur eine Welle der Gegensophistik, obgleich alle Berichte über die Reue des Volkes und über das schreckliche Ende der Ankläger (sie sollen zum Selbstmorde geführt worden sein wie Judas) zu dem anekdotenhaften Klatsch der Philosophiegeschichte gehören; ein Geschlecht, das den viel skeptischeren und gottloseren Euripides maßlos bewunderte,

konnte dem viel weniger „sophistischen“ Sokrates nicht auf die Dauer feindlich sein.

Aber es kommt mir hier weder darauf an, ob die Athener die Hinrichtung des Sokrates nachher bereuten oder nicht, noch darauf (was die müßigen Köpfe immer noch beschäftigt), ob nach der ganzen Sachlage, nach den Gesetzen Athens und dem Verhalten des Angeklagten, dem Weisesten des weisesten Volkes Unrecht geschehen sei oder nicht.

Es kommt mir hier nur darauf an, an dem Falle Sokrates zu zeigen, daß eine Anklage auf Gottlosigkeit in der antiken Welt etwas ganz anderes bedeutete als in der christlichen Welt, daß griechischer Atheismus nicht unser Atheismus war, daß ich also ein Recht habe, die (oder meine) Geschichte des Atheismus erst mit der christlichen Zeit beginnen zu lassen. Ich werde mich an die Verteidigungsrede des Sokrates halten, die Platon geschrieben hat, obgleich ich — wie gesagt — sehr gut weiß, daß sie kein geschichtliches Dokument ist. Es scheint mir aber mehr als wahrscheinlich, daß Platon, der bei der Gerichtsverhandlung kaum zugegen war, nur den Wortlaut seines Meisters änderte, nicht aber den Gedankengang, daß er für die wichtigsten Umstände doch als eine Quelle zu betrachten ist; und wäre dem auch nicht so, so dürfte ich Platon dennoch für meinen Zweck benützen. Selbst wenn man Platons Verteidigungsrede nicht höher einschätzen wollte als einen historischen Roman — und mehr war sie jedenfalls —, so bliebe doch die Tatsache bestehen, daß sie wenige Jahre nach dem Ereignisse gedichtet wurde und uns so darüber belehren könnte, wie es zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Athen bei einer Anklage auf Gottlosigkeit zuging. Im Vergleiche nämlich zu den Ketzerprozessen des 14., 15., 16. und 17. Jahrhunderts.

Wir dürfen uns nicht dadurch täuschen lassen, daß die entsprechenden griechischen Wörter sich glatt in unsere Gemeinsprachen übersetzen lassen, daß wir das Wort Atheismus sogar unverändert herübergenommen haben. Man erinnere sich dessen, was ich oft hervorgehoben. Der Gottesbegriff der Griechen war noch nicht theologisch bearbeitet und die theologischen Definitionen waren den griechischen Kindern nicht durch jahrelangen Religionsunterricht eingebleut worden. Wer in der Blütezeit der christlichen Ketzerverfolgung der Gottlosigkeit beschuldigt war, der hatte gewöhnlich auf zwei Fragen zu antworten: ob er rechtgläubig sei, d. h. ob er die Glaubensartikel seiner Kirche, der römischen, reformierten usw. für bare Münze nehme; zweitens aber die noch peinlichere Frage, ob er wenigstens das Dasein Gottes nicht anzweifle, d. h. das Dasein des gemeinsamen theologischen Gottes der Christen, den man sich noch ohne Unsterblichkeit der Seele und ohne Willensfreiheit nicht vorstellen

konnte. So ein Angeklagter wurde einer Prüfung unterworfen, die sich noch weit über die Theologie hinaus auf philosophische Überzeugungen erstreckte. Wer in irgendeinem Punkte anderer Meinung war als die Kirche des Gerichtsortes, der war ein Ketzer und wurde als ein solcher verurteilt, am liebsten gleich zum Scheiterhaufen; Gottlosigkeit war nur eine besonders schwere Form der Ketzerei. Von dieser ganzen scheinlogischen, theologischen Fragestellung war in dem Prozesse des Sokrates nicht die Rede; und konnte die Rede nicht sein, weil — man beachte beide Gründe nebeneinander — der antike Polytheismus die scheinphilosophische Theologie des Christentums nicht brauchte (und kaum vertrug) und weil in Athen Gedankenfreiheit herrschte, wo immer sich die Philosophie mit Naturerklärung abgab. Sokrates vollends, darin unbedingt ein Genosse der Sophisten, kümmerte sich gar nicht um Naturerklärung und solche Dinge; er hatte die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht, d. h. er beschränkte seine Forschungen auf die Menschennatur, auf das Handeln der Menschen, auf ihre Besserung und Belehrung; die griechische Geistlichkeit aber, nur um das „Praktizieren" des Volkes besorgt, dachte gar nicht an die Sittlichkeit der Menschen, und so herrschte in dieser Hinsicht erst recht Gedankenfreiheit. Auch hören wir nirgends, daß die Geistlichkeit als solche mit dem Prozesse des Sokrates zu tun gehabt hätte. Alle diese Umstände müssen wir uns zusammenwirkend vorstellen, um es selbstverständlich zu finden, daß der Vorwurf, er glaube nicht an das Dasein Gottes, gegen Sokrates gar nicht erhoben wurde; er hatte sich weder vor Theologen noch vor Geistlichen zu verantworten und der Begriff „Gott", der Begriff eines alleinigen Urhebers aller Dinge, war noch gar nicht ausgebildet, sollte erst von den Enkelschülern des gottlosen Sokrates langsam ausgebildet und nachher den christlichen Theologen dargeboten werden. Der Sokrates in Platons Verteidigungsrede spricht ganz unbefangen von einem Gotte, der ihn um seiner bewußten Unweisheit willen für den weisesten der Griechen erklärt und ihm dadurch den Lehrauftrag für Begriffskritik gegeben habe; er spricht ebenso unbefangen von einem anderen kleinen Gotte, seinem berühmt gewordenen Daimonion, der ihn bei dieser Aufgabe zu leiten pflege; man hat diesen Wortgebrauch so gedeutet, als ob Sokrates die Anschuldigung des Atheismus dadurch hätte entkräften wollen; ebensogut hätte man sich darauf berufen können, daß er mehrfach Versicherungen durch die Ausrufe „bei Gott" oder „beim Hunde" beschwört. In Wahrheit gebrauchte er nur, der sonst so haarspalterisch war, ohne jede theologische Haarspalterei, ohne an philosophische Kunstausdrücke zu denken, die Wörter der griechischen Gemeinsprache. Und just die Wörter „Dämon" und „Daimonion"

Daimonion

(Gottchen) lassen sich nicht ohne weiteres in die christlichen Streitigkeiten um das Dasein Gottes übertragen; sie sind „unübersetzbar", wie schon Prantl in seiner Ausgabe von Platons „Apologie" traurig bemerkt hat. Noch ist der Ausdruck „Dämon" nicht mit dem Zauberunfug des Mittelalters verknüpft, noch nicht mit dem Genieweſen des 18. Jahrhunderts, noch versteht Sokrates unter dem Dämonischen irgendeine unbekannte, übermenschliche, meinetwegen göttliche Kraft; Sokrates weiß oder glaubt, daß er von einer solchen geheimnisvollen Kraft besessen sei; aus dem Gebrauche des Worts einen Schluß zu ziehen auf das Dasein oder Nichtdasein des späteren Gottes wäre ungehörig. Sokrates konnte das Dasein des späteren Gottes nicht anzweifeln, weil er nichts von ihm wußte.

Eher ließe sich mit scheinbarem Rechte behaupten, daß die Anklage auf Ketzerei gelautet hätte, auf Ablehnung der Landesreligion; denn die Anklage ging wirklich ungefähr dahin, daß Sokrates zum sittlichen Schaden seiner Schüler an andere göttliche Wesen glaube, als an die des Landes oder der Stadt. Doch auch dieser Vorwurf hatte im Altertum einen ganz anderen Sinn als etwa im päpstlichen Rom oder im Gebiete irgendeines kleinen protestantischen Päpstleins; da die Landesreligion nicht in Glaubensartikeln festgelegt war, da überdies kein Seelenheil von der Unterwerfung unter irgendwelche Dogmen abhing, war es im Altertum gewissermaßen Modesache, ob fremde Götter aus Nachbarstädten und entfernten Ländern importiert werden durften oder nicht. Es ist bekannt, wie lebhaft der Götteraustausch in der alten Zeit der Griechen war und wie der Götterimport in der römischen Kaiserzeit überhandnahm. Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich in der Anschuldigung, er habe neue Götter eingeführt, nicht viel mehr erblicken kann als den Vorwurf, er habe neue Waren oder neue Stoffe aus dem Auslande eingeführt; auch solche Kühnheiten wurden ja früher oder später gelegentlich schwer bestraft. Die Verteidigung, weniger seine eigene als die seiner Freunde, scheint sich auch darauf beschränkt zu haben, die Vernachlässigung der Landesgötter zu bestreiten, nicht ihre Leugnung. Man berief sich darauf, daß Sokrates „praktizierte", um den bescheidenen Ausdruck der römischen Kirche noch einmal zu bemühen.

Atheismusscheltе

Sokrates war also kein Atheist im Sinne unserer Zeit. Ich werde dennoch weiter zu fragen haben, in welchem Sinne er ein Atheist war, weil die Nachwirkung seiner Begriffskritik auch auf die moderne Aufklärung nicht zu leugnen ist; und ich werde aus dem gleichen Grunde noch kurz auf die politische und kulturgeschichtliche Seite seines Prozesses eingehen müssen.

Denn der alte Streit um das Recht oder Unrecht der Athener, im Falle der Hinrichtung des Sokrates, läuft auf die Frage hinaus, ob So-

krates nun doch irgendwie ein Atheist gewesen sei oder nicht. Ich will jetzt etwas tiefer schürfen und zu zeigen versuchen, was bisher nur angedeutet wurde, daß wir den griechischen Ausdruck für Gott usw. ebensowenig zu übersetzen berechtigt sind, wie den Ausdruck Daimonion. Platon und Xenophon brauchten noch nicht zu fälschen, wenn sie aus ihrem Meister einen durchaus guten Bürger, einen auch in religiöser Beziehung guten Bürger machten; mit echt griechischem Leichtsinn schenkte jeder von beiden dem Meister Züge des eigenen Wesens; Xenophon bildete ihn zu einem beinahe bigotten Philister um, Platon zu einem pantheistischen Begriffskritiker. (Und keine dieser Bezeichnungen will so recht stimmen, weil „bigott", „Philister", Pantheismus" ohne Gnade christliche Bestandteile mitenthalten.) Als aber neuere Geschichtschreiber die Legende verteidigten, Sokrates wäre ein frommer Mann gewesen, an ihm wäre ein Justizmord verübt worden, da fälschten sie, bewußt oder unbewußt; Zeller, da er die Sokratesbilder von Aristophanes, Xenophon und Platon in Übereinstimmung bringen wollte, wirklich als ob ein orthodoxes Bild von Sokrates — wie etwa von Jesus Christus gegenüber den einander widersprechenden Evangelien — zu retten wäre; Ernst Curtius, da er den Sokrates zugleich zu einem Aufklärer und zu einem Altgläubigen machte; auch Gomperz, da er zwischen einem pantheistischen und einem rationalistischen Sokrates zu vermitteln suchte und trotz seiner Kritik den vorchristlichen Standpunkt des Griechen Sokrates nicht wahrzunehmen vermochte. Aber auch die Gelehrten, die sich in dem Prozesse des Sokrates auf die Seite seiner Ankläger stellen, die ihn für einen Atheisten erklären, fälschen diesen Begriff ein wenig, wenn sie die Atheismusschelte, die ungefähr anderthalb Jahrtausende zu ihrer Entwicklung gebraucht hat, auf den alten Sokrates anwenden.

Wir sind ungenau, wenn wir den griechischen Gottesbegriff mit Gott wiedergeben, wir sind noch ungenauer, wenn wir die Verneinung des Gottglaubens in dem Ausdrucke Atheismus festhalten. Wollten wir den metaphysischen Gottesbegriff nur so ernsthaft nehmen, wie wir uns endlich gewöhnt haben die schlichteren Begriffe der Physik und der Mathematik zu gebrauchen, nämlich immer in der gleichen, durch eine möglichst klare Definition gesicherten Bedeutung, so hätten wir uns schon längst sagen müssen, daß der Gott des Monotheismus, der Gott mit allen seinen theologisch verzeichneten Eigenschaften, niemals der Gattungsbegriff der Götter des Polytheismus sein könne. Mehr noch: der Gott des Monotheismus ist ein Eigenname und darf als solcher von keinem anderen Subjekte ausgesagt werden; der Satz „Apollon ist ein Gott" hat gar keinen Sinn, wenn wir bei dem Prädikate an den Gott der letzten

Jahrhunderte denken. Auch der griechische Pantheismus, der die Persönlichkeiten der alten Götter leugnete, ist etwas ganz anderes als der Pantheismus des christlichen Abendlandes, der dem einen Gotte die Persönlichkeit abspricht. Wer also den Sokrates einen Atheisten nennt, der behauptet etwas ganz anderes, als wer einen Vanini, einen Toland, einen Spinoza einen Atheisten nennt; nur die Verneinung ist in dem einen und in dem anderen Falle gleich, ungleich ist das, was verneint wird. Diesen Unterschied im Vorstellungskreise sollte man immer im Auge behalten, auch bei den Beweisen für den Atheismus des Sokrates. Es mag ja richtig sein, daß die Lehrer und die Freunde des Sokrates von der Volksreligion abgefallen waren, daß insbesondere Euripides, unter den Dichtern der Liebling des Sokrates, von der Mythologie wie von Dichtermärchen redete, daß Kritias ganz wie ein Sophist oder Aufklärer die Götter für Erfindungen schlauer Menschen ausgab; immerhin wird da nur das Dasein einer substantivischen Gottheit geleugnet, nicht das Dasein von etwas Göttlichem in der Natur oder über der Natur. Es mag richtig sein, daß Aristophanes und andere Possendichter den Sokrates und alle Sophisten als gottlose Sittenverderber an den Pranger stellten; aber dieser antike Zionswächter Aristophanes trieb selbst Schindluder mit den Landesgöttern in solcher Weise, daß man ihm nicht die Rolle eines „Positiven" gegenüber dem radikalen Sokrates zuweisen darf. Es ist richtig, daß die Anklage ungefähr auf eine Gotteslеugnung ging und daß die Verteidigung, wenn wir sie überhaupt besitzen, sehr schwach war; aber weder Anklage noch Verteidigung ging oder konnte gehen auf die Frage, ob Sokrates das Dasein des jetzigen Gottes anerkannte oder bestritt. Nicht wie eine Rechtfertigung, nur wie ein übermütiger Scherz klingt es — und die ganze Verteidigungsrede, die Platon verfaßt hat, stellt sich als eine Reihe von aufreizenden Scherzen dar —, wenn Sokrates sich für seine Gläubigkeit darauf berufen will, daß er auf irgend etwas Göttliches vertraut habe, nämlich auf das Daimonion in seinem Herzen. Man hat unter dem Daimonion, das den Sokrates zu warnen pflegte, mancherlei verstanden, eigentlich unter verschiedenen Bezeichnungen immer das gleiche: das Gewissen, das Schicklichkeitsgefühl, eine gewisse Antipathie; was Sokrates meinte, das war unter allen Umständen nur etwas Psychologisches, nicht etwas Theologisches. Wir würden heute vielleicht am besten sagen: ein Antrieb, ein Instinkt. Wir könnten aus des Sokrates Berufung auf sein Daimonion etwas sehr Wichtiges lernen: daß er nämlich nicht der pedantische Schulmeister war, der — nach der gewöhnlichen Darstellung — die Tugend für lehrbar hielt, die Tugend aus dem Schulsacke holte, daß er sich in

seinem eigenen Handeln von seinem ursprünglichen Charakter abhängig wußte, daß er kein trockener Verstandesmensch war; nur über sein Verhältnis zum Übersinnlichen erfahren wir durch das Daimonion nichts; denn ganz unkritisch, ganz im Banne seiner Muttersprache, nennt er ja eben diesen seinen natürlichen Instinkt, diesen Urgrund seines persönlichen Charakters, etwas Göttliches, sein Daimonion. Wir könnten dafür recht gut „Genius" sagen und würden den Sinn treffen, wenn wir das Fremdwort bald feierlich bald scherzhaft aussprächen. Es wäre möglich, daß Sokrates mit dem Genius, der in ihm selbst wohnte, im bewußten Widerspruche stand gegen den Volksaberglauben an göttliche Kräfte, an die Orakelbefragerei und die Wahrsagerei; wir werden bald sehen, daß dem Lieblingsdichter des Sokrates, dem antiken Aufklärer Euripides, eine solche Tendenz wohl zuzutrauen wäre. Wir müssen aber kaum glauben, daß Sokrates mit einer Abkehr von solchem Unfug eine Ausnahme unter seinen gebildeten Zeitgenossen gewesen wäre; auch er berief sich gern auf das Orakel, das ihn für den weisesten Griechen erklärt hatte, doch seine Berufung (in der Verteidigungsrede) war nicht ohne rationalistische Ironie; so richteten sich die Feldhauptleute auch im Peloponnesischen Kriege noch häufig nach Opferschau und astronomischen Vorzeichen, vor den Soldaten wenigstens, wir dürfen aber annehmen, daß die Führer diesen frommen Übungen keine größere Bedeutung beilegten als die Feldherrn von heute den Gebeten vor der Schlacht. Es waren psychologische Hilfen.

Auch über die politische Seite, die der Prozeß des Sokrates darbietet, sind wir nur auf Vermutungen angewiesen; so liegt die Sache nicht, daß wir einfach sagen könnten, die neu erstarkte Demokratie Athens habe mit Sokrates den gefährlichsten Freund der Aristokratie beseitigen wollen. Wie aber der Atheismus der antiken Welt anders war als der christliche Atheismus, ein griechischer Atheismusprozeß anders als ein christlicher, so ist auch die politische Seite der Anklage anders zu bewerten. Natürlich steckte auch hinter den Verfolgungen der Atheisten im 16. und 17. Jahrhunderte und bis heute Politik, Kirchenpolitik; nicht nur die katholische Kirche fühlte sich im Besitze einer organisierten Macht und ging mit Feuer und Schwert gegen die Menschen vor, die diese Macht auch nur mit Wortgründen zu untergraben anfingen; die weltlichen Regierungen, die sich an solchen Verfolgungen beteiligten, trieben eben Kirchenpolitik, seitdem der lange Kampf zwischen Staat und Kirche vorläufig mit einem Bündnisse zwischen Staat und Kirche geendet hatte. Was man Gottesdienst nennt, das war z. B. in Athen mit den anderen öffentlichen Einrichtungen der Stadt unentwirrbar verquickt: mit dem

Politik

Kriegswesen, mit dem Gerichtswesen, mit dem Theaterwesen; es ist oft sehr schwer, das staatliche und das kirchliche Moment wichtiger Ereignisse auseinander zu trennen. Als nach der Schlacht bei den Arginusen die siegreichen Feldherrn schmählich verurteilt wurden, geschah es, weil sie nach der Seeschlacht die auf Planken herumtreibenden Verwundeten nicht gerettet, und weil sie die Toten nicht begraben hatten; die Behörden wollten wahrscheinlich die Pflichtversäumnis gegen die Überlebenden strafen, in der öffentlichen Meinung und in der Phantasie des Volkes war das religiöse Verschulden gegen die Toten von größerer Bedeutung. So mochten die Ankläger des Sokrates in gutem Glauben den Mann bestrafen wollen, der die Jugend verführte, d. h. die alleinseligmachenden demokratischen Einrichtungen Athens tadelte oder kritisch untersuchte; sollte aber die Stimmung der Volksrichter genügend gegen den Angeklagten gereizt werden, so mußte er auch des Atheismus — in griechischem Sinne — beschuldigt werden: er vernachlässige die Götter der Stadt und schwatze von neuen Göttern. So erschien der große Frager Sokrates den Verteidigern der alten Sitte als ein gefährlicher Neuerer, ohne daß seine Landsleute sich darüber klar zu werden brauchten, ob die Gefahr mehr den politischen oder mehr den religiösen Einrichtungen der Stadt drohte; was die griechischen Religionen von denen der Gegenwart zumeist unterschied, das gilt auch für die politischen Fragen. Die Männerkämpfe um Macht und Einfluß dürften nicht viel anders gewesen sein als heute, aber die Schlagworte der Parteien waren in der Politik ebensowenig definiert wie in der Religion. Man denke z. B. nur daran, daß während des fast dreißigjährigen Peloponnesischen Kriegs die Nationalitätsidee der Hellenen so gut wie gar nicht zum Vorschein kam; zwar ein Mann wie Alkibiades, der in Zorn und Not seine Anschlägigkeit bald den athenischen Volksgenossen, bald den feindlichen Spartanern, bald dem Erbfeinde in Persien zur Verfügung stellte, bildete selbst damals eine Ausnahme; aber auch unter den einfacheren Griechen waren diejenigen selten, die sich von ihrer Nationalität eine Vorstellung gemacht hatten, die den Krieg als bewußte Panhellenen oder Allgriechen beendigen wollten. Die Nationalitätsidee war noch nicht wirksam, trotz der Liebe zur Heimat, zur „Stadt". Und auch die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, die erst Aristoteles, der Enkelschüler des Sokrates, in ein sogenanntes System brachte, waren noch nicht geklärt.

Nun betrachtete es Sokrates, wenn wir seinen Evangelisten trauen dürfen, als seine Hauptaufgabe, die praktischen Begriffe zu säubern, die Begriffe des menschlichen Handelns; wir hören aber nichts davon, daß er — wie vor ihm die sogenannten Sophisten und nach ihm Platon

und Aristoteles — auch die philosophischen, politischen und religiösen Begriffe zu säubern versucht habe; nur ungenau darf man annehmen, daß er kein Freund der heimatlichen Staatsform war, die über die Berufung zu wichtigen Ämtern das Los entscheiden ließ, daß er sich für eine Herrschaft der Würdigsten aussprach, also für eine Aristokratie im höchsten Sinne des Wortes. Wir erfahren jedoch nicht, daß er an den Revolutionen Athens regen Anteil genommen habe; er war kein Parteigänger weder der oligarchischen Regierung der Vierhundert noch der dreißig Tyrannen. Es wird aber doch kein bloßer Zufall sein, daß er, seit den Tagen des Perikles unbelästigt, jetzt nach dem Sturze der dreißig Tyrannen plötzlich verfolgt wurde. Unbeliebt genug hatte er sich gemacht, bei dem Volke und bei dessen Führern. Er war nicht müde geworden, allen diesen Leuten zu beweisen, daß sie nichts von dem wußten, was sie zu wissen glaubten. Er war ein „Ekel", wie man in Berlin von solchen zudringlichen und lästigen Fragestellern zu sagen pflegt. Er hatte die Menschen aller Berufe schon geärgert und man gönnte ihm für seine Unbescheidenheit einen tüchtigen Denkzettel. Halten wir uns an den Prozeßbericht des Platon, wie wir trotz aller Bedenken doch tun müssen, so wurde das Schuldig nur mit einer sehr geringen Mehrheit ausgesprochen, obgleich Sokrates in seiner Verteidigungsrede mehr seine Überlegenheit gezeigt als die Geschworenen günstig gestimmt hatte. Nun erst sollte über das Strafausmaß verhandelt werden; allgemein ist man der Meinung, daß Sokrates mit einer kleinen Geldbuße oder mit einem kurzen Bann davongekommen wäre, wenn er die Richter so behandelt hätte, wie es dem Herkommen entsprach. Das souveräne Volk von Athen wollte umschmeichelt und angewimmert sein, so oft es eine Entscheidung zu treffen hatte. Sokrates war kein Schmeichler und so wurde er zum Tode verurteilt dafür, daß er die Anklage nicht recht ernst zu nehmen schien. Eigentlich nicht so sehr zu einer Hinrichtung als zu einer sanften Art des Selbstmords. Wenn nämlich der Tod durch den Schierlingstrank, den die Alten vielleicht auf eine besondere Weise zuzubereiten wußten, wirklich so schmerzlos war, wie er uns geschildert wird.

Überall ist es bei Sokrates schwer, den Schleier der Legende zu beseitigen und bis zu seiner wahren Persönlichkeit vorzudringen. Es liegt nahe, uns nach einem anderen Hauptvertreter der griechischen Aufklärung umzusehen. Er schien von jeher gegeben in dem Dramatiker Euripides, von welchem Stücke und Fragmente genug erhalten blieben — so heißt es —, um uns ein ausreichendes Bild von seiner Weltanschauung zeigen zu können. Es trifft sich nicht übel, daß derselbe Aristophanes, der die Athener zuerst gegen die Gottlosigkeit des

Euripides

Sokrates hetzte, auch den Euripides denunzierte als einen Gottesleugner und als einen elenden Dichter dazu. Man hat diese Bosheiten des Possendichters lange Zeit für bare Münze genommen. Wie man sich dabei mit dem Dogma vom klassischen Altertum abgefunden hatte, gehört auf ein anderes Blatt; ich fürchte, man nahm die Überbleibsel der griechischen und lateinischen Literatur für ein Ganzes, wie man in der Theologie den zufälligen Kanon der Bibel für ein Ganzes nahm, und half sich in beiden Fällen, dadurch, daß man Widersprüche leugnete. Man brachte die Evangelisten in Übereinstimmung, man betrachtete den übermütigen Aristophanes als einen klassischen Zeugen und bewunderte den Euripides dennoch. So wuchs der Ruhm des Euripides, der bei seinen Zeitgenossen viel Widerspruch erfahren hatte, ins Ungemessene; Euripides wurde zum Tragiker des Schulmeisters Aristoteles, wurde zum Vorbilde für Seneca und so durch die Wirkung, die er auf Shakespeare und noch unmittelbarer auf das französische Theater ausübte, bis auf die Gegenwart zum unvergleichlichen Muster der Theaterschriftstellerei. Nur etwa die deutschen Romantiker mit ihrem feinen Gefühle für die Bedingungen moderner Poesie verachteten ihn; Goethe wollte keinen Dramatiker irgendeines Volkes kennen, der wert gewesen wäre, ihm die „Pantoffeln zu reichen". Nun war aber Euripides seit Aristophanes anerkannt als der Dichter der Aufklärung; so entstand gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich und in Deutschland die Neigung, Euripides mit Voltaire zu vergleichen. Es wäre eine Kleinigkeit, in einem Schulaufsatze oder in einer anderen Doktordissertation eine solche Parallele zu schreiben: die gleiche Übergangszeit der Auflösung alten religiösen und politischen Glaubens, Verdrängung der Vaterlandsliebe durch Kosmopolitismus, Aufkommen des Nationalismus in der Philosophie und des Naturalismus in der Poesie; und der Zufall fügte es, daß Euripides wie Voltaire in ihrer Heimat unbefriedigt, eine Zuflucht suchten und fanden am barbarischen Hofe eines nordischen Fürsten, dessen Land die Hoffnung einer besseren Zukunft war, Euripides in Mazedonien, Voltaire in Preußen. Auch ich möchte die Gegenüberstellung von Euripides und Voltaire nicht ganz verschmähen, aber nur um wieder zu zeigen, daß die Schlagworte der Aufklärungszeit ihren Sinn verlieren, wenn wir sie auf das Verhältnis zwischen dem griechischen Denken und dem griechischen Volksglauben anwenden. Übrigens will ich nicht in Abrede stellen, daß ich weder den Theaterschriftsteller Euripides noch den Theaterschriftsteller Voltaire für einen ganzen Dichter halte.

Voltaires bewußte Absicht war in dem Wahlspruch enthalten, mit dem er seine vertrauten Briefe zu endigen liebte: écrasez l'infâme. Euri-

pides hätte dieses Fahnenwort gar nicht verstanden. Griechenland, Athen besaß gar keine Kirche, von Priestern geschützt, von einem scheinbar übergeordneten, in Wahrheit gehorsamen Staate verteidigt, die um der Wahrheit willen und um des Volkswohls willen hätte vernichtet werden müssen. Griechenland, Athen besaß nur ein Herkommen, nach welchem die Landesgötter verehrt wurden, besaß nur eine Fülle von Mythen, von Geschichten, die zu keiner Zeit in ihrem Wortlaute feststanden. Wenn Voltaire auch nur an einer einzigen Heiligenlegende des Mittelalters seinen Witz übte, schien das ganze Gebäude des Katholizismus einzustürzen; wenn die griechischen Naturphilosophen die „Ursprünge" der Welt außerhalb der Götter suchten, lange vor der perikleischen Zeit, wenn dann die Sophisten den Menschen zum Maße aller Dinge machten, auch der religiösen Dinge, wenn endlich Euripides, sicherlich ein Gesinnungsgenosse der Sophisten, wirklich (wie Aristophanes ihm nachsagt) zu der Vernunft als zu seiner Göttin betete, so blieben die Landesgötter und ihr Dienst von solchen Denkübungen fast unberührt. Mochten immerhin einige Mythen zu Märchen werden, es blieben Götter genug übrig. Euripides benützte die alten Göttergeschichten mit der gleichen Freiheit, mit der heute ein Verfasser historischer Dramen etwa seine Quellen verwendet; es war aber keine Theologie da, die ihm eine solche Freiheit verkümmert hätte. Man brauchte den Dramatiker nicht mit Redensarten zu rechtfertigen wie: daß der Dramatiker hinter den Personen seines Stückes verschwindet, daß die einzelnen Personen nur ihrem Charakter gemäß reden; nein, just Euripides war ein Tendenzdichter (wie Voltaire) und benutzte jede passende und unpassende Gelegenheit, seine Mitbürger durch aufklärerische Sprüchlein zu belehren, die alten Legenden auch wohl ganz unpoetisch zu kritisieren. Das war aber für die Entwicklung der griechischen Göttergeschichten nichts grundsätzlich Neues. Erst von den Verfassern des Alten und des Neuen Testaments wurde behauptet, sie hätten unter göttlicher Eingebung die Feder geführt, erst in der Mythologie der Bibel wurde jeder Buchstabe darum mit Feuer und Schwert verteidigt; die Griechen wußten es nicht anders, als daß sie ihre Göttergeschichten den Dichtern verdankten, und — noch einmal — was Dichter bauten, konnten Dichter stürzen.

So steht es um den Atheismus, den Rationalismus, den Skeptizismus des Euripides oder wie man den Ausdruck für seine Tendenz wählen mag. In vielen seiner Stücke bog er nicht nur die herkömmliche Legende nach seiner Absicht um, sondern bekämpfte sogar irgendeine landläufige Gottesvorstellung. Das Publikum nahm aber keinen Anstoß daran, wie es denn wahrscheinlich eine gelehrte Fabel ist, daß Euripides seinen

Vers „Was Zeus auch sei, ich kenn' ihn nur dem Namen nach" frömmelnd verbessern mußte. Auch die vielen Stellen, die die Notwendigkeit des Schicksals den Göttern überordnen, haben nicht — wie man sie jetzt gern versteht — die Bedeutung der Anerkennung eines gottlosen Waltens der Naturgesetze, sondern nehmen nur wieder etwas Göttliches neben oder über den Göttern an. Selbst so erbitterte Worte, wie sie einmal Amphitryon gegen den ehebrecherischen Zeus richtet, sind nur für uns blasphemisch, die wir die Allweisheit und die Allgüte Gottes auswendig gelernt haben; die Griechen kamen eben mit Göttern aus, die nicht weise und auch nicht gut waren. Und für den Mangel einer Priesterschaft, die durch solche Asebie geschädigt worden wäre, spricht es deutlich, daß Aristophanes bei einem seiner Angriffe auf Euripides nicht einen Verlust für die Kirche hervorhebt, sondern nur den Ruin der Blumenhändlerinnen, denen die Atheisten keine Kränze für die Tempel mehr abkaufen würden.

Die Sprache auch unserer Aufklärung ist noch eine christliche Sprache; christliche Deisten und Pantheisten wissen es nur oft gar nicht, daß sie — auf dem Wege zum Atheismus — ihrem abstrakten Gottesbegriffe Eigenschaften des Christengottes immer noch beilegen; und so fälscht man unbewußt die Religionskritik des Euripides, wenn man sie Deismus oder Pantheismus nennt. Der griechische Aufklärer konnte ganz unbefangen aussprechen, die Götter wären unweise und unsittlich. Die Mythologie war für die griechische Aufklärung voll von Lügen; nicht aber Gottes Wort hatte da gelogen, sondern — schon nach einem Spruche Solons — die Dichter, also Menschen.

Auch der berüchtigte, eigentlich unpoetische Rationalismus des Euripides hat wenig Ähnlichkeit mit dem christlichen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts; dieser führte zum theoretischen Atheismus, wenn er an der buchstäblichen Wahrheit der mythologischen Glaubensartikel zweifelte; Euripides konnte ruhig irgendeine Göttergeschichte, irgendeine Götterlegende für unwahr halten und getrost seine Umformung der alten Fabel an die Stelle setzen. Homeros verlangte in der Auslegung nicht wie die Bibel das Opfer des Verstandes. Wer das Lehramt der christlichen Kirche verwarf, der war ein halber Atheist und ein ganzer Ketzer; wer die Unfehlbarkeit der griechischen Wahrsagerei verwarf oder verlachte, der war noch lange kein Ketzer, kein Atheist.

Auch der ausgemachte Zweifel, der sogenannte Skeptizismus, ist zwar bei Euripides und bei den Griechen überhaupt äußerst radikal, es fehlt ihm aber die einseitige atheistische Tendenz, er ist mehr erkenntnistheoretisch als religiös; der Grund ist wieder nur der Mangel einer Theo-

logie. Innerhalb einer Offenbarungsreligion führt der Zweifel an irgendeinem der Glaubensartikel unweigerlich zum Zusammenbruche des ganzen Systems; Euripides konnte — mit den Sophisten — beinahe schon sprachkritisch an der Berechtigung der religiösen und der sittlichen Begriffe zweifeln und dennoch fortfahren, mit den umgebildeten alten Göttermythen sein Publikum zu rühren. Heute wird sich ein aufgeklärter Maler oder Dichter davor hüten, die Gestalten des christlichen Himmels behandeln zu wollen; die Götter des Olympos, damals übrigens schon nach dem griechischen Himmel versetzt, waren in viel höherem Maße als etwa die katholischen Heiligen für uns, lebendige Symbole geblieben und schienen lebendig, auch in der Vermenschlichung des Euripides, selbst noch in den grotesken Zeichnungen des Aristophanes. Sicherlich war Euripides aus der Art geschlagen, aus der Art der Athener; was man ihm aber übelnahm, das war weit mehr seine Abwendung von politischen Geschäften und seine Verwerfung des gymnastischen Sports, als gelegentliche Äußerungen über die Sterblichkeit der Menschenseele und über die Unfreiheit des Menschenwillens. Über so schwierige Dinge wie den Gott und die Seele mochte jedermann denken wie er wollte. Und vollends das Elend des Menschenschicksals und das Recht auf den Selbstmord widersprach der griechischen Anschauung nicht, geschweige denn einem religiösen Glaubensartikel, deren es ja nicht gab.

Als Gesinnungsgenosse des Sokrates durfte hier ein Dichter herangezogen werden, und nicht ein Wissenschaftler, weil in der Poesie die allen Griechen gemeinsame Weltanschauung zum Ausdruck kam, und weil es eine Wissenschaft in unserem Sinne noch nicht gab, weder Naturwissenschaften noch Geisteswissenschaften. Um so willkommener mag es sein, in einem ausgezeichneten Arzte einen Freigeist kennen zu lernen; Heilkunst war damals ja ebensowenig wie heute eine Wissenschaft. Es kommt noch etwas dazu. Hippokrates

Wollen wir uns nämlich über den Geist der Aufklärung, der zu der Zeit des Sokrates bei den gebildeten Griechen herrschte, im Gegensatze zu der Volksreligion, genau unterrichten, so dürfen wir bei der Geschichte der Philosophie und der Dichtung nicht stehenbleiben; da droht immer die Gefahr, durch subjektive Übersetzungen die Vorstellungen der Gegenwart in die Lehren und Gedanken der alten Herren hineinzulegen. Es trifft sich gut, daß wir den Stand der griechischen Aufklärung nach dem Peloponnesischen Kriege nachprüfen können an den erhaltenen Schriften des berühmtesten Arztes.

Hippokrates war ungefähr zehn Jahre jünger als Sokrates und starb zwanzig bis dreißig Jahre später als der „Vater der griechischen

Philosophie". Eine beträchtliche Zahl der unter dem Namen des Hippokrates bis auf uns gekommenen Bücher gilt bei den Fachleuten für echt; es wäre auch töricht, gewisse grundlegende Gedanken (Aphorismen, Bemerkungen über Prognose, Diagnose und Einfluß des Klimas) einem anderen Menschen zuweisen zu wollen als dem Hippokrates; man müßte denn das Auftreten eines zweiten großen Arztes in der antiken Welt annehmen.

Sehr merkwürdig ist nun, daß Sokrates und Hippokrates, der philosophische und der ärztliche Aufklärer, voneinander nichts wissen wollten oder doch keiner von der Lebensaufgabe des anderen; Sokrates brachte ja nach dem alten Worte die Philosophie vom Himmel auf die Erde herab; Hippokrates wiederum lehnte in seinem Berufe jede Abhängigkeit von der Philosophie ab: der Arzt brauche nicht zu wissen, was der Mensch sei. An anderer Stelle werde ich mich mit der ungeheuren, darum für mehr als zwei Jahrtausende fast unwirksamen Kühnheit zu beschäftigen haben, mit der Hippokrates in so grauen Zeiten schon das Wesen der Diagnose durchschaute und den Satz verfocht, um dessentwillen heute noch Ernst Schweninger und Schleich gefeiert oder bekämpft werden: es gibt keine Krankheiten, es gibt nur kranke Menschen.

Hier geht uns allein die Kritik an, durch welche Hippokrates die supranaturalistische Diagnose aus seiner Tätigkeit verbannte. Man hatte natürlich seit jeher, wenn man einen kranken Menschen zu betreuen hatte, mit menschlicher Neugier, die sich gern Wißbegier nennt, nach der Ursache der sogenannten Krankheit gefragt; in sehr vielen Fällen (immer bei Verwundungen) gelangte man zur Erkenntnis einer natürlichen Ursache; in ebenso vielen Fällen schob man die Ursache supranaturalistischen Einflüssen zu, dem Willen von Göttern oder Dämonen; war die Ursache supranaturalistisch, so mußte auch die Heilung durch supranaturalistische Mittel versucht, der Gott oder der Dämon durch Gebet oder Opfer versöhnt, der Fluch durch geeignete Zaubermittel aufgehoben werden. Der Arztpriester der Griechen und der Medizinmann der Neger standen so ziemlich auf der gleichen Stufe der ärztlichen Kunst; der Aberglaube, der heute noch bei hoch und nieder sehr verbreitet ist, läßt immer eingebildete Ursachen durch eingebildete Mittel bekämpfen. Ich lasse es dahingestellt, ob der Glaube an personifizierte „Krankheiten", die man für die Ursachen von Todesfällen oder Schmerzen hält, nicht einer ähnlichen supranaturalistischen Ätiologie angehöre und nicht zu der Anwendung von verwandten supranaturalistischen Heilmitteln führen könne. Hippokrates nun mag immerhin sonst ein Schüler des Herakleitos gewesen sein, man mag ihn mit Recht oder Unrecht zu den Atheisten

gerechnet haben (der Streit darüber begann aber erst in neuerer Zeit), in der Ausübung seiner ärztlichen Kunst ließ er sich von religiösen Vorstellungen ebensowenig stören wie von philosophischen. Wenn er als Arzt um seine Meinung befragt wird, dann redet er nicht von Gott und göttlichen Dingen, sondern allein von den Zuständen und Vorgängen im lebendigen Menschenleibe. Vielleicht steckt im Menschen etwas Göttliches, dann aber im kranken Menschen nicht mehr und nicht weniger als im gesunden Menschen. Und Hippokrates schreibt ein kleines Buch über die Erscheinungen, die man unter dem Namen der „heiligen Krankheit" zusammenfaßt, und entscheidet sich dafür, daß auch diese Krankheitserscheinung (die ungefähr alle psychischen Erkrankungen umfaßte) um nichts göttlicher sei als andere, sich aus ebenso natürlichen Gründen erklären lasse und entwickle.

X

Die Geschichtschreiber der Philosophie haben seit jeher und bis auf die Gegenwart die meisten Denker des Altertums in Philosophenschulen geordnet und diese Schulen mit dem Märtyrer Sokrates in Verbindung gebracht; Sokrates war, eigentlich nur durch seine Persönlichkeit und seinen Tod, zum vorbildlichen Philosophen geworden, die folgenden Philosophen waren oder nannten sich doch seine Freunde und Schüler, und eine gewisse Klassifizierungssucht der gelehrten Menschheit trug das übrige dazu bei, die Orientierung nach Sokrates in der Philosophiegeschichte durchzuführen. In einigen Fragen der Erkenntniskritik und der Moral bestehen in der Tat engere oder weitere Zusammenhänge zwischen Sokrates und den Schulen, die sich auf ihn beriefen. Just in religiösen Fragen aber besteht ein solcher Zusammenhang durchaus nicht; gab es bei den Griechen überhaupt kein Wort Gottes, so hatte der allverehrte Sokrates kein Herrenwort, kein Buch hinterlassen, keinen heiligen Text. Zu den Göttern stellte sich der Kyniker, der Kyrenaiker, der Megariker, der Pyrrhoniker, und wie sie alle hießen, wie er wollte und konnte; es gab über Platon und Aristoteles hinaus eine gewisse Entwicklung in der Metaphysik, nicht in der religiösen Freidenkerei.

Kyniker

Den Gottesbegriff der Kyniker aus dem Wust der ebenso witzigen wie unverbürgten Anekdoten herauszuschälen, ist nach der philologischen Arbeit Zellers fast noch schwerer als vorher; einst konnte man sich naiv an den Anekdotenschatz von Diogenes Laertios und ähnliche Arbeiten halten, jetzt sind mit den kleinen auch die großen Züge unsicher geworden. So z. B. ist der Kyniker Diogenes, der mit dem Fasse, mit der Laterne und mit Alexander dem Großen — heute noch vielleicht die populärste

Philosophengestalt des Altertums — fast zur Legende geworden; ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich sage, daß die hübschesten Anekdoten über ihn von antiken Humoristen nicht anders erfunden und umgeformt worden sind als Wilhelm Busch sie neu gesehen und gezeichnet hat.

Das wichtigste Ergebnis der gründlichen Forschung Zellers dürfte sein, daß auch die Kyniker sich für die echten Jünger des Sokrates ausgaben, für die einzigen wahren Sokratiker; nicht anders, als fast alle deutschen Philosophen seit Kant das Monopol der richtigen Schule Kants für sich in Anspruch nahmen. Die Torheit, mit welcher die Kyniker seit den Kirchenvätern und eigentlich bis auf Brucker als lächerliche und bestialische Menschen behandelt wurden, war schon vor Zeller überwunden; aber Zellers Verdienst ist es, in der kynischen Erkenntnistheorie einen gewissen Nominalismus (der Ideenlehre Platons gegenüber), in der Moral einen merkwürdigen Rigorismus, der die Verachtung aller Scheu vor Menschen aufs äußerste trieb, nachgewiesen zu haben. Uns gehen nur die religiösen Ansichten der Kyniker an.

Da ist es nun bemerkenswert (ich folge natürlich Zeller), daß der Gründer der kynischen Schule, Antisthenes, ebensosehr ein Schüler der anderen Sophisten wie der des einzigen Sokrates war; aber die kynische Aufklärung ist rücksichtsloser als die der anderen Sophisten, weitaus rücksichtsloser als die des milden Sokrates. Die Volksreligion ist diesen Radikalen ein Brauch wie ein anderer Brauch, eine Sitte wie eine andere Sitte; und weil diese Schule sich schamloser oder unverschämter als jede andere Schule — ich möchte mit beiden Worten keinen Tadel verbinden — von jeder Volksmeinung unabhängig gemacht hat, weil alles abgelehnt wird, was nicht die Charakterbildung unterstützt, darum wollen sie nichts wissen von religiösen Bräuchen und von den Volksgöttern, deren Geltung sie schon überraschend modern dem bloßen Herkommen zuschreiben. Der Spott über himmlische Dinge ist viel freier und kecker als selbst in den Briefen der Enzyklopädisten.

Auf die Frage, was im Himmel vorgehe, soll Diogenes geantwortet haben: „Ich war noch nicht oben.“ Was dem Volke am heiligsten war an seiner Religion, nämlich nicht die Gebete und Gelübde, sondern die Weissagung und die Wahrsagerei, besonders aber die Mysterien, wurden schon von Antisthenes durch scharf geschliffene Bosheiten dem Gelächter preisgegeben. Tempel waren ihnen nicht heiliger als andere Orte. Demnach waren die Kyniker nach dem griechischen Sprachgebrauche einfach Atheisten; die einzigen Götter des Volkes wurden von ihnen geleugnet. Wenn sie selbst dennoch gelegentlich von einem Gotte sprachen, von dem

unvorstellbaren Einen Gotte, wenn sie die griechische Bibel, die homerischen Gedichte nämlich, solange allegorisch umdeuteten, bis eine Tugendlehre herauskam (nach Julian dem Abtrünnigen wollte Krates die Götter lieber durch heilige Tugenden ehren als durch verschwenderische Opfer), so sind wir allzu leicht geneigt, diese und ähnliche griechische Aufklärung für ein Seitenstück zu dem moralischen Deismus des 18. Jahrhunderts zu halten. Ich glaube nicht, daß das richtig wäre. Wir werden noch sehen, wieviele Eigenschaften des alten Judengottes, der christlichen Vorstellung also, selbst in den Schatten des deistischen Gottes sich hineingerettet haben, vor allem der Optimismus und was drum und dran hängt. Die Kyniker hatten an ihrem Gotte nichts dergleichen; man kann fast überall „Tugend" anstatt „Gott" sagen. Sie waren mit der Sache fertig geworden; die sprachkritische Einsicht, daß das Wort der Sache nachgeschickt werden müßte, fehlte ihnen.

Fehlte auch noch dem sonst so kritischen Bayle, da er in seinem Artikel „Diogenes" an den Quellen die vorletzte Kritik übt, aber nicht die letzte. Die Unhaltbarkeit fast sprichwörtlich gewordener Überlieferungen wird mit gelehrtem Scharfsinn oft nachgewiesen, aber der Leichtsinn dieser Art von griechischer Geschichtschreiberei, deren Zuverlässigkeit kaum über der unserer Witzblätter steht, wird im ganzen noch nicht durchschaut, wie das später zuerst bei Lewes der Fall ist. Trotzdem ist es richtig und bei diesem strenggeschulten Forscher bemerkenswert, wenn Zeller Bayles Artikel „immer noch lesenswert" findet. Besonders die Anmerkung N, wo die Frage untersucht wird, ob Diogenes ein Atheist oder ein Deist gewesen sei, berührt einen Punkt von psychologischer Wichtigkeit: die Schwierigkeit, hinter Äußerungen des Witzes die nüchterne Meinung eines witzigen Schriftstellers herauszufinden. „Überhaupt sollte man aus den geistreichen Einfällen eines Menschen nicht zu einem Schlusse darüber kommen, ob er innerlich Religion habe oder nicht; denn die Leidenschaft, Witze zu machen (de dire un bon mot), ist gewöhnlich so mächtig, daß man ihr folgt auf die Gefahr hin, einen Freund zu verlieren oder sich ein Unheil zuzuziehen. Ein Spottvogel, der an Gott glaubt, kann leicht wie ein Gottesverächter reden, ein Atheist ebenso leicht nach der Weise der Frommen." Das gilt auch für die witzigen Menschen großen Stils, etwa für Voltaire und Heine; das gilt auch für andere bedeutende Menschen von lebhaftem Geiste, die nicht in erster Linie witzig sind, aber doch eine künstlerische Freude an der sprachlichen Formung ihrer Einfälle haben. Deshalb wird in der Folge auch die Ergründung der letzten Meinung so schwer sein, die selbst der weise und sonnenklare Goethe über seinen Gott hegte.

Diogenes

Diogenes erschien schon dem Altertum wie ein verrückt gewordener Sokrates; was an diesem Urteile richtig ist, trifft aber auf alle Kyniker zu, den Stifter der Schule etwa ausgenommen. Sie verachteten die Volkssitte und verachteten den Gottesdienst wirklich nur als einen Teil der Volkssitte. Man erwartete von ihnen, daß sie lauter Dinge taten und sagten, möglichst zugespitzt sagten, die den ehrsamen Bürgersmann entsetzten. Die Götterlästerungen gehörten dazu, traten aber nicht in den Vordergrund.

Hipparchia

Wie bei den übrigen Kynikern ist auch bei Hipparchia die Gottlosigkeit selbstverständlich, ohne daß in den Quellen auf ihre ausdrückliche Hervorhebung Wert gelegt würde. Hipparchia wurde nach der Legende auf eine ebenso romantische als unflätige Art die Gattin des buckligen und armen Kynikers Krates; die stärksten Anekdoten über die Hundehochzeit dieses Paares und über einen witzigen Streit zwischen Hipparchia und dem entschiedenen Atheisten Theodoros *) sind wahrscheinlich ebensolche Fabeln wie die meisten Geschichten, die die spätere Zeit mit offensichtlicher Freude an der Schamlosigkeit von den Kynikern erzählte. Unser Wieland hat aus der Ehe von Krates und Hipparchia einen kleinen Roman geschaffen; wollte ein Naturalist von heute den gleichen Stoff aufgreifen und etwa die Darstellung von Diogenes Laertios wörtlich benützen, so würde er in Frankreich für einen Vergröberer Zolas erklärt und in Deutschland zu einer Gefängnisstrafe verurteilt werden. In einer Geschichte philosophischer Anschauungen sind diese Histörchen nicht zu verwenden, weil ihre Herkunft kaum zu entwirren ist; höchstens für den griechischen Geschmack in der Zeit ihrer Entstehung wären sie etwa bezeichnend. Schon der alte Jakob Brucker hat in seinen Philosophiegeschichten starke Zweifel an der Wahrheit dieser „Sauhistorien“ ausgesprochen; merkwürdig genug, daß der so viel kritischere Zeller die schlimmsten Schamlosigkeiten für möglich hält und sie aus den Grundanschauungen der Kyniker zu erklären sucht.

Wieland nun kannte den gelehrten Brucker sehr gut; man braucht nicht erst die persönliche Beziehung herzustellen, daß Wielands Frau eine Nichte Bruckers war. Als er seinen Roman „Krates und Hipparchia“ schrieb (1804), hatte dieser wahrlich nicht größte, aber liebenswürdigste

*) Eine Anekdote, die natürlich Diogenes Laertios zum besten gibt, bringt den Atheisten Theodoros mit der Atheistin Hipparchia zusammen; die beiden sollen einander am Hofe des makedonischen Königs Lysimachos getroffen haben; der wüste Ton der Unterhaltung gibt uns vielleicht kein richtiges Bild dieses nordischen Hoflebens, verrät uns aber doch, wie man sich in der römischen Kaiserzeit den Verkehr zwischen makedonischen Königen und griechischen Philosophen vorstellte. Der Streit selbst ist zu albern, um eine Nacherzählung zu verdienen; über Hipparchia wartet Diogenes mit ganz anderen Geschichten auf.

unter unseren „Klassikern“ längst nicht nur die Periode seiner Frömmelei, sondern auch die seiner koketten Frivolität hinter sich; in der Zeit seiner „Komischen Erzählungen“ hätte er es sich schwerlich entgehen lassen, auf die Sauhistorien in seiner kitzelnden Weise wenigstens anzuspielen. Der fast siebzigjährige Dichter unseres „Romans in Briefen“ verzichtet auf solche Dinge, und seine Darstellung ist dadurch nicht eben kurzweiliger geworden. Die genaue Kenntnis des griechischen Altertums verhindert Wieland nicht, das Kostüm der Sprache gröblich zu verletzen; auch werden die Kyniker (Diogenes gehört zu den Korrespondenten) so idealisiert, daß von ihren charakteristischen Zügen so gut wie nichts übrig bleibt; sogar ehrbar fromm ist Krates in seinem Briefe an Diogenes. Nur wer die Geschichte der Frauenemanzipation zu schreiben unternähme, dürfte an der altmodischen Geschichte Wielands nicht vorübergehen; das Verständnis der kynischen Schule hat sie nicht gefördert.

Gerade die Frechheiten der Kyniker wurden von den Behörden nicht verfolgt; vielleicht erfreuten sich diese Männer und Frauen des späteren Vorrechts der Narren, der öffentlichen Meinung ungestraft ins Gesicht schlagen zu können, vielleicht war just die Zeit ihres Auftretens besonders duldsam. Wenn nun Stilpon, der Atheist aus einer Nachbarschule, Stilpon der der sogenannten Megariker, in einen Strafprozeß verwickelt wurde, so mag das daran gelegen haben, daß diese Gruppe von streitsüchtigen Menschen vielfach an die Sophisten erinnerte, gegen die seit Aristophanes und noch mehr seit Platon das Vorurteil bestand, sie wären Sittenverderber.

Für den Ton bei Anklagen auf Atheismus, für die griechischen Prozeßformen also, ist der Fall des Stilpon auch dann noch bezeichnend, wenn wir einige der witzigen Antworten für später hinzuerfundene Anekdoten halten; der Hauptpunkt der Anklage klingt ebenso echt wie die wunderliche Ausrede. Ich schicke die üblichen Bemerkungen über die Stellung Stilpons zu seiner „Schule“ gar nicht erst voraus; man hat ihn (gewiß mit Recht) hauptsächlich zu der megarischen, in seiner Ethik zu der kynischen Schule gerechnet, so daß er einer der Vorläufer der Stoiker wäre; wir sind aber durch die Quellen über die sogenannten Megariker so unvollständig, über die Kyniker so irreführend unterrichtet, daß bei diesen Untersuchungen nicht einmal für die Systematiker viel herauskommen kann; auch scheint es mir niemals ein Lob für einen Philosophen zu bedeuten, wenn man ihn einer „Schule“ zurechnet, wenn auch einst die „megarische Schule“ etwas Selbständigeres bedeutet haben mag, als heute etwa die „Marburger Schule“. Von Stilpon wird also berichtet, er habe ziemlich freimütig das Dasein der Götter geleugnet; er habe nämlich auf eine recht verfängliche Frage des Krates geant-

wortet: darüber spreche man nicht auf der Straße, sondern unter vier Augen. (Genau die gleiche Antwort wird von Cicero dem Oberpriester Cotta in den Mund gelegt.) Weder wegen dieses Spottes noch wegen einer unziemlichen Bemerkung über die Vorschriften, die dem Betreten des Tempels der Göttermutter galten, erlitt er eine Verfolgung. Zu der kam es erst, als er einmal die (auch vom Standpunkte der Orthodoxie für uns völlig untadelige) Bemerkung machte, die Pallas Athene des Pheidias wäre kein Gott; es ist mir allerdings fraglich, ob geistliche Richter des Mittelalters die Äußerung geduldet hätten, ein Kruzifix wäre kein Gott.*) Jedenfalls glaubte sich Stilpon mit der Ausrede helfen zu können, die ein treffliches Beispiel ist für die forensischen Wortspaltereien der Griechen: Pallas Athene wäre kein Gott, sondern eine Göttin. Es half nichts, Stilpon wurde wegen Unehrerbietigkeit gegen die Götterstatue mit Verbannung gestraft. Beim Verlassen des Gerichtshofes, es war der Areopag, soll der Atheist Theodoros die unanständige Frage gestellt haben, woher er das Geschlecht der Pallas bestimmen könnte? Ob er ihr unter den Rock gesehen hätte? Für unsere prüde Zeit wirklich höchst unanständig; aber der überaus fromme Aristophanes durfte noch weit unflätiger sein, ohne das religiöse Gefühl der Griechen zu verletzen.

Nominalismus

Wichtiger als die Erinnerung an solche Geschichten wäre vielleicht der Versuch, zwischen der Gottlosigkeit des Stilpon und seiner (und anderer Kyniker) Neigung zu einem gewissen Nominalismus eine Verbindung herzustellen; die Aufgabe ist in diesem Falle von Zeller nicht gesehen worden, wohl aber bereits von Bayle, der aber dem Nominalismus feindlich ist wie dem Spinozismus und wirklich schon die Besorgnis ausspricht, solche nominalistischen Kindereien könnten einen verschrobenen Geist zum Spinozismus führen. Die Sache ist darum so schwierig, weil man oft nicht bestimmt sagen kann, ob die Griechen (wie ebenfalls Bayle schon bemerkt hat) klare Einsichten darlegen wollten oder ob sie da nur mit den Sprachformen spielten, wohlgemerkt: mit den ihnen allein bekannten Formen der griechischen Muttersprache. Daher hier wie sonst auch die Ungewißheit, ob wir es mit Ernst oder Scherz zu tun haben. Jedenfalls ist Plutarchos im Unrecht, wenn er die nominalistischen Schlüsse

*) Auch das kecke Wort von Stilpon nahm auf seiner Wanderschaft christliche Form an. Ich glaube sie wenigstens wieder zu erkennen in dem Spaße, den Jörg Wickram in seinem „Rollwagen-Büchlein“ erzählt (abgedruckt in der von Doktor Owlglaß veranstalteten Sammlung „Alte Deutsche Schwänke“, S. 328). Ein guter Gesell erregt die Entrüstung der Wallfahrer zu Einsiedeln durch die Behauptung, er sei nicht nur der Bruder der Maria von Einsiedeln, sondern auch der Bruder des Teufels von Konstanz und Gottvaters von Schaffhausen. Vor Gericht erklärt er, sein Vater sei Bildhauer gewesen und habe ihn ebenso gemacht wie die drei Statuen. „Darum sind wir Geschwister. Also lachten sie alle und ließen ihn ledig.“

(meinetwegen Klopffechtereien) des Stilpon für Scherze erklärt; denn immerhin ist der Satz des Stilpon und des Anthisthenes, daß kein Begriff irgendeinem Subjektsbegriffe als Prädikat beigelegt werden könne, schon eine radikale Vorahnung einer Sprachkritik, und Bayle hat aus diesem fast extremen Nominalismus (seine Sätze sind ganz logisch und konsequent) die Folgerung gezogen: dann wäre das Menschengeschlecht genötigt ou à se taire ou à parler ridiculement. Die metaphysischen Grundlagen des Nominalismus sind im Altertum fast noch schwächer und unzuverlässiger als nachher im späteren Mittelalter; aber die nahe psychologische Verbindung da und dort zwischen Nominalismus (oder Sprachkritik) und Atheismus hätte schon längst dazu führen müssen, was ich behaupte: daß die ganze Frage nach dem Gottesbegriffe eine Frage der Wortgeschichte ist, eine historische Frage, und daß die Kritik der Sprache allein die Antwort finden kann.

Mit solchen Grübeleien gaben sich die Megariker nicht ab; noch weniger die sogenannten Kyrenaiker, die Prediger einer recht unmetaphysischen Lustlehre. Zur Erklärung der Tatsache, daß diese Lustanpreiser sich in gleicher Weise wie die Lustverächter auf Sokrates berufen konnten, hat man an die rechte und an die linke Partei der Hegelianer erinnert, an die Orthodoxen und an die Aufklärer; die Vergleichung war überflüssig oder falsch, weil die Begriffe „Tugend“ und „höchstes Gut“ für die Griechen noch gar nicht religiös gefärbt waren, der Grieche noch das Recht hatte, sich die Tugend sehr vergnüglich, das höchste Gut durchaus diesseitig vorzustellen. Auch hat nur ein einziger Lehrer dieser Schule den Spitznamen der „Atheist“ erhalten und schleppt ihn so durch die Philosophiegeschichte; bei ihm schien freilich der Beiname ratsam, um ihn von ungefähr zwanzig Philosophen und Gelehrten gleichen Namens zu unterscheiden; aber auch sonst wäre zu beachten, daß die Griechen einen Mann, den sie Atheos nannten, dadurch nicht beschimpfen wollten, sondern nur eine Tatsache feststellen. Er war nach unkontrollierbaren Angaben ein Schüler des jüngeren Aristippos, des Enkels und Enkelschülers des älteren, soll aber auch den Unterricht der beiden großen Schulbegründer Zenon und Pyrrhon genossen haben; wenn anders diesen Nachrichten nicht bloß die Bemerkung zugrunde liegt, daß Theodoros in manchen Fragen von seinem Lehrer Aristippos abwich und den Stoikern wie den Skeptikern mancherlei entnahm. Er muß um das Jahr 300 „geblüht“ haben und galt eine Zeitlang für das Haupt einer philosophischen Sekte. Theodoros

Ich möchte gleich hervorheben, daß Theodoros nicht um seiner erstaunlich unmoralischen Moral willen zu den Atheisten gerechnet wurde;

solche Duckmäuser waren die Griechen nicht, wie ihnen denn Aristippos trotz seiner Lustlehre kein Atheist war; die vertrug sich gar gut mit dem Charakter der griechischen Götter. Theodoros scheint allerdings seine Sätze in die verwegenste und rücksichtsloseste Form gefaßt zu haben; aber Unsittlichkeit, d. h. Abfall von der allgemeinen Sitte hieß im Altertum niemals Gottlosigkeit. Übrigens sind die Zeugen für die erschrecklichen Lehrsätze des Theodoros durchaus unzuverlässig, natürlich auch der Hauptzeuge Diogenes Laertios. Es wird aber schon etwas daran sein, daß er Traurigkeit als das Ziel der Narren und als böse hinstellte, Freude als das Ziel der Klugen und als gut, daß er die Freundschaft verachtete (wie das Neue Testament es tat), daß er Aufopferung fürs Vaterland albern fand, daß er (lange vor Shakespeare und Spinoza) die Relativität tugendhafter und lasterhafter Handlungen behauptete: der Erfolg entscheide über das Werturteil, an sich sei keine Tat lobenswert oder tadelnswert, unter Umständen sei Diebstahl, Unzucht jeder Art, auch Kirchenraub gestattet. Es braucht nicht erst durch Quellenkritik wahrscheinlich gemacht zu werden, es liegt vielmehr ganz in der Gewohnheit der griechischen Anekdotensammler, die sich Geschichtschreiber der Philosophie nannten, daß aus der Lehre der Relativität von Tugend und Laster sehr bald eine Empfehlung des Lasters wurde.

Ob Theodoros wirklich vor dem höchsten Gerichtshofe Athens als Angeklagter erschien und nur durch die Fürsprache von Demetrios Phalereus (geb. um 345, gest. um 285) gerettet wurde, ob er dann am Hofe des ägyptischen Königs Ptolemaios, des Sohnes des Lagos, eine ansehnliche Rolle spielte, ob er zuletzt doch den Giftbecher trinken mußte, wird für immer ungewiß bleiben; die Geschichte der Philosophie hat sich nicht viel mit dem Atheisten beschäftigt. Christlichkeit der neueren Gelehrten hat sie vielleicht geneigt gemacht, die Vermutung zu übertreiben, daß Theodoros nur die Vielgötterei seines Landes, nicht aber die Gottheit überhaupt geleugnet habe. Es kommt da in Betracht, daß das Moralpredigen genau genommen in allen Philosophenschulen und in allen Religionen auf einen und denselben Grundsatz zurückzugehen pflegt: die bestehende Sitte heißt Moral und diese Moral muß erhalten werden dem Volke, wenn nicht eine neue Sitte aufkommen soll. Stoiker und Epikureer im Altertum, christliche Theologen und pantheistische Monisten in der Gegenwart wetteifern miteinander, die hergebrachte Tugendlehre zu empfehlen und sich selbst als Hüter der alten Sitte aufzuspielen. Kleine Unterschiede ändern an diesem Tatbestande nichts; und ob man das jenseitige oder das diesseitige Heil zur Empfehlung der Tugend bemüht, das ist für das Beweisverfahren wichtiger als für das Ergebnis. Die

Theologen, die Moral um des Seelenheils willen predigten, haben sich über die sogenannte Lustlehre des älteren Aristippos entsetzt; ob man aber die Lust als die Empfindung des Augenblicks verstand oder als die Gesamtstimmung des Lebens, ob man die Lust mehr objektiv oder mehr subjektiv bewertete, immer predigte man, auch mit der Lustlehre, ein höchstes Gut, eine Tugend, ein Ideal. Und weil die christlichen Gelehrten es sich nicht vorstellen konnten, daß ein Gottesleugner ein Tugendlehrer sein könnte, weil sie übrigens unhistorisch waren und den alten griechischen Denkern gern christliche Gesinnungen unterschoben, darum waren sie immer geneigt, bei den alten Atheisten die Leugnung der falschen Götzen und eine ahnungsvolle Anerkennung des eigenen, also des wahren Gottes vorauszusetzen. Immer ist ja Aberglaube der Glaube der anderen.

Nun war aber Theodoros offenbar in seiner Sprache so rücksichtslos, daß er seinen Beinamen wohl verdient haben wird. Nur daß er natürlich bloß den Gott oder die Götter leugnen konnte, die es zu seiner Zeit in der Sprache oder dem Denken seines Volkes gab; nur daß er begreiflicherweise nicht den christlichen oder den deistischen Gott leugnen konnte, der fünfhundert oder zweitausend Jahre später in einer neuen Sprache oder in einem neuen Denken aufkam.

Euemeros

Die alten Schriftsteller erzählen, daß Theodoros der Atheist eine Schule begründet habe; mit viel größerem Rechte könnte man das von einem Manne behaupten, der als jüngerer Zeitgenosse ein Schüler des Theodoros gewesen sein konnte, und nach einer verzwickten Vermutung Nietzsches wirklich sein Schüler war. Dieser Mann hieß Euemeros und sein platter Rationalismus hat eine ungeheure Nachwirkung gehabt; unter dem Namen des Euhemerismus ist diese Lehre bis auf unsere Zeit gekommen und ist jedesmal zu einer billigen Mode geworden, wenn oberflächliche Aufklärung ohne geschichtliches Wissen und ohne ernsthafte Kritik die Gestalten des Glaubens vermenschlichen wollte. Euhemerismus war der Versuch, die griechischen Legenden zu retten, den (nach dem Kirchenvater Eusebius) der sagenhafte Sanchuniathon anstellte; Euhemerismus war aber auch noch Renans „Leben Jesu", das in meiner Jugend alle aufgeklärten Leser so überaus erfreute. Jesus wurde da zu einem ausgezeichneten, vorbildlichen Menschen gemacht; und genau genommen verbirgt sich hinter dem „Leben Jesu" von Strauß der gleiche Euhemerismus, nur daß er da mit unvergleichlicher deutscher Gründlichkeit durchgeführt ist. Euemeros scheint in einem der ältesten Reiseromane die Hypothese aufgestellt zu haben, die Wesen, die man als Götter oder Halbgötter verehre, seien nur durch Kraft oder Tüchtigkeit hervorragende Menschen gewesen; wobei er es dahingestellt sein ließ, ob die Sonne

nicht doch eine Gottheit wäre. Nun möchte ich da wieder auf den Unterschied zwischen antiker und moderner Aufklärung hinweisen: wenn Renan seinen Jesus einen guten Mann sein läßt, einen edeln und einen weisen Mann dazu, so ist er ein Gottesleugner für jeden, der in Jesus Christus einen Gott sieht; wenn Euemeros die Götter in Heroen umwandelt, so wird dadurch an der griechischen Religion kaum etwas Wesentliches geändert, ja einer ungläubigen Zeit wird die Möglichkeit wiedergegeben, weiterhin einem so erhabenen Wesen Altäre zu bauen und Opfer zu bringen.

Hegesias

Der Anhängergruppe des Lustlehrers Aristippos gehört auch irgendwie Hegesias an, der wie so viele Philosophen des Altertums zur Bequemlichkeit der Philosophiegeschichte durch ein einziges Wort charakterisiert zu werden pflegt; man nannte ihn den Todesprediger. Was von ihm erhalten ist, erinnert durch die Hervorhebung des menschlichen Egoismus an die Aphorismen Larochefoucaulds, durch die Darstellung des Menschenelends an die populärsten Kapitel von Schopenhauer. Man achte wieder darauf, daß nur schlechte Christen den Egoismus als einzige Triebfeder erkannten, daß moderne Pessimisten immer des Atheismus verdächtig waren, daß aber ein Grieche, der die Lust für das höchste Gut hielt, der dieses Gut im Leben nicht fand und darum den Tod anpries, wahrscheinlich ein Eigenbrödler war unter seinen theoretisch pessimistischen und praktisch vergnügten Landsleuten, daß er jedoch durch seine Todespredigt die religiösen Vorstellungen seiner Heimat nicht verletzte.

Alle diese Schulen sind zu einer Abkehr vom griechischen Volksglauben auf einem ganz anderen Wege gelangt, als etwa die Männer, die sich seit der Renaissance nach den alten griechischen Philosophen benannten, zu einer Abkehr von der christlichen Religion; alle diese angeblichen Sokratiker befanden sich vielleicht durch ihren Individualismus im Gegensatze zu Platon und Aristoteles, die ein soziales Empfinden besaßen, unterschieden sich aber noch viel schärfer von den Individualisten etwa des 16. Jahrhunderts, die jedesmal — nach der Meinung ihrer Zeitgenossen und oft auch nach ihrem eigenen Gewissen — gegen Gottes Gebot sündigten, wenn sie an der ewigen Wahrheit irgendeiner moralischen Vorschrift zweifelten. War schon die Religion der Alten nicht theologisch, so war die Moral es noch weniger. Die selbstgestellte Aufgabe aller dieser Weisheitslehrer, für welche man den heruntergekommenen Namen Sophisten wieder zu Ehren bringen sollte, war: nicht die Menschen überhaupt, aber doch die eigenen Schüler in einem vernünftigen Lebensgenusse zu unterrichten. Kein priesterlicher Sittenkodex stand im Wege, einen höchsten Lebensgenuß so zu verstehen, daß er sich mit dem Her-

kommen nicht deckte; die Freude an der geistreichen Formung der bescheidenen Weisheitslehre führte dann ohne eine innere Entwicklung zu den äußersten Behauptungen, zu widersprechenden Idealen. Wer die Götter leugnete, tat es nicht, um — nach christlicher Anschauung — einem Lasterleben frönen zu können; Verächter wie Verehrer des sinnlichen Lebensgenusses konnten sich auf das Beispiel der Götter berufen oder auch zum Abfall vom Götterglauben gelangen.

Und dennoch ist es merkwürdig, daß diejenige Schule, die von der sittlichen oder anthropologischen Lebensweisheit wieder zu dem Versuche einer Naturerklärung zurückkehrte, die dann dem neuzeitlichen Materialismus in seinen Anfängen die ersten Waffen lieferte, bei so großer Freiheit das Dasein der Götter nicht einfach leugnete.

XI

Demokritos

Die unter dem Namen des Demokritos überlieferte Philosophie könnte als Schulbeispiel dafür gelten, wie bloße Worte ohne klaren Inhalt sich durch zwei Jahrtausende fortpflanzen können. Beinahe steht es in diesem Falle um die Namen der Philosophen selbst nicht viel besser. Der atomistische Materialismus, der uns hier allein beschäftigen soll, ist vor dreihundert Jahren nicht unter dem Namen seines geistigen Vaters, sondern unter dem Namen des Epikuros durch Gassendi wieder zu Ehren gekommen, und ob Demokritos der eigentliche Erfinder des Atomismus war, ist wieder fraglich; aber von Leukippos, seinem angeblichen Lehrer, weiß man so wenig (im Grunde gar nichts), daß Epikuros dessen Existenz anzweifeln konnte. Unkritisch wurden die Lehren des Leukippos und des Demokritos für gleich erklärt, und weil Leukippos unkritisch für älter galt, hieß er eben der Lehrer des Demokritos. Ebenso unsicher ist die Chronologie und ebenso unsicher der Einfluß von Anaxagoras in Beziehung auf Demokritos. Wir wissen nicht, ob die Elemente des Anaxagoras, die sogenannten Homöomerien die erste Vorstellung von den Atomen schon enthielten, wir wissen nicht einmal, ob diese Bezeichnung, die umständlicher, aber besser ist als „Atome", von Anaxagoras selbst herrührt oder erst von Aristoteles. Wir wissen vor allem nicht, ob Demokritos selbst den Terminus „Atom" geprägt hat.

Eine genaue Wortgeschichte der philosophischen Ausdrücke, die wir leider immer noch nicht besitzen, würde sicherlich erkennen lassen, wie die Wortvorstellungen des Demokritos vielfach bis auf unsere Zeit herübergewirkt haben; die unglücklichen Wirbel des Descartes sind offenbar abhängig von den Kreisbewegungen der alten Atome, die ungenügend

unterschiedenen sekundären Eigenschaften Lockes von der gleich kindlichen atomistischen Erklärung der Sinneswahrnehmungen; die Bilderchen, die von den äußeren Körpern in die Sinne hineindringen, spielen ihre Rolle bei den englischen Deisten und noch später; die Vergleichung der Seele mit den beweglichen Atomen des Feuers taucht bei unseren Neovitalisten wieder auf. Wichtiger als alle diese physikalischen und psychologischen Einzelheiten ist in der Geschichte der Philosophie die Atomenlehre selbst geworden, die bei Demokritos noch ein unverfälschter mechanistischer Atheismus gewesen zu sein scheint. Auch ein solcher Meister der historischen Darstellung wie F. A. Lange hält es für erlaubt, bei diesem Begriffe den ununterbrochenen Zusammenhang zwischen dem antiken und dem modernen Materialismus festzuhalten; dem gegenüber möchte ich meine Überzeugung aussprechen, daß der Atombegriff sich völlig verwandelt hat, mindestens daß wir uns bei des Demokritos Worte Atom ebensowenig mehr etwas denken können wie bei seinen Worten: Leere, Bewegung, unendlich. Zwischen Demokritos und uns liegt die ungeheure Entwicklung der Naturwissenschaft und der Chemie insbesondere, liegt die Erfindung der höheren Mathematik, die mit dem Unendlichkleinen wie mit einer antiken Rechenmaschine rechnen gelehrt hat.

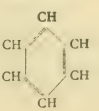
Atom

Es ist bekanntlich schwer, zuletzt unmöglich, ein poetisches Werk aus einer Sprache in die Sprache auch nur des gleichzeitigen Nachbarvolkes zu übersetzen; noch schwerer ist es, einen dunklen philosophischen Begriff zu übersetzen, wenn unsere Sprache von der des Originals zeitlich sehr weit entfernt ist. Beim Atombegriffe liegt die Sache noch toller, weil die modernen Kultursprachen das Wort nicht erst übersetzt, sondern unverändert übernommen haben; was man so „unverändert" nennt; ein Grieche würde unser „Atom" mit seiner französelnden Betonung schwerlich für ein griechisches Wort halten. Ganz gewiß würde er seine Bedeutung nicht verstehen. Das Atom unserer theoretischen Physik ist kein Körper, ist bei den besten Schriftstellern nicht einmal eine Hypothese, die also einmal verifiziert werden könnte, sondern einzig und allein ein Hilfsbegriff wie das Differential. Wie das Differential verschwunden sein muß, wenn die mathematische Aufgabe gut gelöst ist, so gibt es Atome nur in den Ansätzen physikalischer Rechnungen, nicht in der physikalischen Wirklichkeit. Man wird mir nicht zutrauen, daß ich die Bedeutung der neueren Atomtheorie für die Entdeckung der einfachen und multiplen Proportionen, für die Bestimmung der (relativen) Atomgewichte unterschätze, wenn ich nun die Meinung ausspreche, daß jede Untersuchung auf einen Irrweg führt, die das Atom für mehr nimmt als einen Hilfsbegriff. Die Berechnung der Atomzahl in einem bestimmten Volumen,

die Bestimmung eines positiven Atomgewichts erlaube ich mir vorläufig für gelehrte Phantasien zu halten; das Beobachten von Atomen beziehungsweise Molekülen durch das Ultramikroskop für eine begriffliche Selbsttäuschung oder vielmehr für die falsche Klassifikation einer Erscheinung. Wie man aus Metaphern niemals einen Schluß ziehen sollte, so sollte man auch niemals das Ding-an-sich eines Hilfsbegriffs suchen. Nur ein verrückt gewordener Baumeister wird nach der Fertigstellung den Dom einreißen und das Gerüst stehen lassen; dieses Bild wäre sogar noch treffender, wenn man bedächte, daß so ein Dombau sonst Jahrhunderte dauerte und der letzte Baumeister nur noch das Gerüst seiner eigenen Arbeit vor sich hat. Ein anderes Bild für unsere strengsten Atomisten, die Chemiker: in der sechseckigen Formel des Benzols*) haben sie die ringförmige Verkettung der Wasser- und Kohlenstoffatome sehr hübsch dargestellt, flächenhaft für das Sechseck, linear für die Verkettung, aber in der räumlichen Wirklichkeit können sie sich weder das Sechseck noch die Verkettung irgendwie vorstellen.

Die Relativität des modernen Atoms hängt eng damit zusammen, daß es nur ein Hilfsbegriff ist. Das Atom des Demokritos war positiv sehr klein, „absolut klein" könnte man sagen, wenn man etwas Dummes sagen wollte; unser Atom ist „unendlich klein", was nicht viel klüger ausgedrückt ist, es ist relativ klein. Ein moderner Mensch kann sich ein Atom ohne jeden begrifflichen Widerspruch so kompliziert und so distanziert vorstellen wie unser Sonnensystem; er kann sich in diese relative Kleinheit hineindenken, wie Gulliver sich an die kleinen Verhältnisse der Liliputaner gewöhnte. Und kennt doch die positiven Größenverhältnisse des Sonnensystems (sie bleiben immer relativ) um so viel besser als die Griechen sie kannten, denen die Sonne wirklich nur so groß war wie ein Fuder Heu. Diese Relativität des Atombegriffs, sein hilfsbegrifflicher Charakter wird nicht nur von den Bekämpfern des Materialismus, weil sie jeden Versuch einer mechanistischen Welterklärung für ein Verbrechen halten, absichtlich falsch verstanden, sondern unabsichtlich auch von den Materialisten selbst. Zwar die neuesten Energetiker nähern sich dem Hilfsbegriffe wieder und nennen ihn nur anders; aber sie unterscheiden sich nicht gar so sehr von dem verflossenen Büchner, der einmal in seinem dogmengläubigen Materialismus den Ausspruch getan hat: „Die Atome der Alten waren philosophische Kategorien oder Erfindungen,

*) Ich meine natürlich das nebenstehende Kekulésche Sechseck, dessen Geheimsprache den Chemikern so verständlich scheint, sich aber weder in die materialistische Gemeinsprache noch in die abstrakte Sprache der Geometrie übersetzen läßt.



die der Neuen sind Entdeckungen der Naturforschung." Umgekehrt: die Atome des Demokritos waren vermeintliche Entdeckungen, die Atome der neuen Chemie sind begriffliche Erfindungen. (Vgl. mein Wörterbuch der Philosophie, I, S. 52 f.)

Je schwerer das Dogma vom klassischen Altertum auszurotten ist, desto entschiedener muß wiederholt werden, daß die antike Weltanschauung von der unseren himmelweit verschieden ist. Wirklich toto caelo. Ich gehe eben auf die Feststellung aus, daß die Griechen sich die Atome ebenso körperlich vorstellten wie ihr Himmelsgewölbe und ihre Götter. Den ungeheuren Unterschied an Naturwissen darf man bei Demokritos günstiger in Rechnung ziehen, als etwa bei dem schulmeisterlichen Aristoteles, weil Demokritos auf die Ausdehnung seines Wissens weniger Gewicht legte als auf die Ausbildung seines Verstandes; aber auch die Sätze des Demokritos sollte man nicht fälschen, sollte man nicht in unserem Sinne deuten. Seine Lehre von der Erhaltung des Stoffs konnte gar nicht die moderne Bedeutung haben, weil ihr jede Verifizierung durch Experimente fehlte; es war eine Ahnung. Seine Lehre von der allgemeinen Notwendigkeit alles Geschehens war vielleicht schon klarer gefaßt oder scheint uns doch so, weil auch wir dieses Gesetz der Kausalität nur als eine Ahnung besitzen und heute noch sehr weit davon entfernt sind, für die Erscheinungen der Empfindung und des Denkens den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu kennen; ja, Humes Auffassung des Ursachbegriffs als eines hominístischen Erklärungsversuchs, als einer Denkgewohnheit, wäre dem scharfsinnigsten Griechen unverständlich gewesen.

Was nun die Atome betrifft, so kam Demokritos zu ihnen durch ebensolche Begriffsspaltereien, wie die anderen vorsokratischen Naturphilosophen zu ihren Grundelementen. Da mußte vor allem als Folie der Atome das Leere herhalten, das Nichtseiende, das die seienden Atome voneinander trennte. Der Name der Atome, der unteilbaren Körper, verrät die Abhängigkeit des Demokritos von dem Sprachaberglauben seiner Vorgänger. Wenn die stofflichen Dinge (zu denen er auch den Raum zu rechnen scheint) unendlich teilbar wären, so würde schließlich nur noch das Leere übrigbleiben; es gäbe dann keine Einheiten mehr und somit auch keine Vielheiten; die Einheiten heißen so, weil sie unteilbar sind; die Einheiten sind also oder heißen Atome. Der Ausdruck ist das Ergebnis einer entweder willkürlichen oder tautologischen Definition.

Auf einem Umwege von rund zweitausend Jahren ist kein anderer als Leibniz zu den „Einheiten" des Demokritos zurückgekehrt und hat sie, weil seine Liebe zu der deutschen Sprache doch nicht so groß war wie seine Abhängigkeit von der terminologischen Tradition in der Philo-

sophie, „Monaden“ genannt. Die Leerheit im Ausdruck wird immer ärger. Demokritos hatte sich, wenn er wirklich die Homöomerien des Anaxagoras vorfand, darauf beschränkt, die Unteilbarkeit der Elemente auszudrücken, also eine Negation, und die Gleichheit der Teile durch den Namen nicht auszusprechen. Leibniz verzichtete auch noch auf die Negation, weil der Atombegriff inzwischen ketzerisch nach Materialismus zu riechen begonnen hatte, und behalf sich mit der allerleersten Abstraktion, der Einheit, der Monas. Leibniz war scharfsinnig genug, seine Monaden als Kraftpunkte aufzufassen, wie man heute sagen würde und wie man es schon von den alten Atomen des Demokritos hätte sagen können. Aber Leibniz war mit dem Christentum und mit dessen Theologie zu arg verwettert, um in seiner Monadologie, trotz der von Locke übernommenen neuen Erkenntnistheorie, nicht weit hinter dem Weltbilde des Griechen zurückzubleiben.

Nachdem Demokritos aber einmal auf solchem Wege zu dem Atombegriffe gekommen war, scheint er ihn allerdings (wir sind über sein System durch Aristoteles, Lucretius und Cicero eben nur mangelhaft unterrichtet) ganz konsequent mechanistisch verwendet zu haben. Mit wohlfeilem Gebrauche des Wortes „unendlich“ wird den Atomen Unendlichkeit der Zahl und der Formen zugeschrieben. Sie besitzen eine einzige ihnen wesentliche Eigenschaft: die der Schwere; sie haben diese Kraft. Infolge der Schwere fallen die Atome ewig im Raume, aber mit verschiedener Schnelligkeit; die schnelleren stoßen auf die langsameren und erzeugen so die Bewegung, welche also den Atomen nicht ursprünglich ist; und aus der Bewegung entstehen die Welten, nebeneinander und nacheinander. Atome an sich besitzen ebensowenig wie Bewegung irgendwelche Qualitätsunterschiede. Die vielerlei Dinge entstehen nur dadurch, daß die Atome, die sie zusammensetzen, an Zahl, Größe und Gestalt verschieden sind und sich verschieden ordnen. Die Annahme von runden, eckigen und hakenförmigen Atomen wäre für unsere Vorstellung ganz unerträglich; es ist aber möglich, daß Cicero da (d. nat. D. I 24) seinen Skeptiker etwas vortragen läßt, was von Gegnern der Atomistik mißverstanden oder als eine Parodie erfunden worden ist und was dieser Skeptiker denn auch eine Niederträchtigkeit nennt (flagitia). Er muß aber doch etwas Ähnliches gelehrt haben, denn die Vorstellung geht doch wohl gewiß auf ihn zurück, daß die Seele — eben nur ein feinerer Leib — aus dünnen, glatten, runden, sehr beweglichen Atomen bestehe, deren lebhafte Wirbel die Erscheinungen des Lebens hervorbringen.

Da Demokritos nichts Seiendes anerkannte außer den Atomen, so mag er wohl (worüber wir fast nichts wissen) über die Götter eine ähnliche Meinung vorgetragen haben, wie sie ausführlich als die des

Epikuros überliefert ist. Wenn die Götter existierten, mußten sie eben auch aus Atomen bestehen, wahrscheinlich wieder aus feineren Atomen. Der Glaube an die allgemeine Notwendigkeit alles Geschehens darf uns keinesfalls auf einen entschiedenen Atheismus schließen lassen; die Begriffe Notwendigkeit, Fatum und Zufall flossen im altgriechischen Denken so wirr durcheinander, daß der gleiche Satz bald für den Glauben an eine eherne Kette der Notwendigkeit, bald für den Glauben an ein Spiel des Zufalls in Anspruch genommen wurde, und daß die Götter sich ganz leicht der Kette oder dem Spiele einzufügen schienen.

Sicher ist, daß die Atome des Demokritos nicht nur im Verhältnisse zu unserem Hilfsbegriffe sehr robuste und grobe Gesellen waren. Sie waren eben Körper, Körper, die man mit dem Hammer nicht mehr zerschlagen konnte. Wir müssen uns nur nicht gleich überheben, weil wir durch eine Geistesarbeit von Jahrtausenden zwar nicht zu einer Befreiung vom Worte Atom, aber doch zu einer Befreiung von dieser Grobkörnigkeit der Stoffe gelangt sind. Dieser vulgäre Materialismus, der Glaube an die Körperlichkeit aller Stoffe, ist ein menschlicher Instinkt, der auch von der exakten Wissenschaft in jedem Falle nur langsam überwunden wird. Wir besaßen schon eine recht ansehnliche wissenschaftliche Optik, als in ihr noch die Korpuskulartheorie herrschte, also die Überzeugung, daß der leuchtende Körper Stoffteilchen mit der Geschwindigkeit von 300000 Kilometern in der Sekunde aussende. Und die heutige Jonenlehre hält sich für berechtigt und verpflichtet, auf diese Korpuskulartheorie zurückzugreifen. Es ist aber keine Überhebung, wenn wir im stolzen Besitze unserer theoretischen Physik und unserer leistungsfähigen Chemie eine Atomistik kindlich nennen, die bei aller Virtuosität im Wortspiel nicht den einfachsten Naturvorgang naturwissenschaftlich auch nur zu beschreiben vermochte.

Ich habe schon angedeutet, daß die Sinnesphysiologie — der Ausdruck ist viel zu exakt für die Vorstellungen der Alten — des Demokritos durch die Annahme von körperlichen Bildchen, welche vom Objekt zum Subjekt herüberwanderten, das Rätsel der Entstehung von Sinneseindrücken plump und konsequent zu beantworten suchte, aber wahrlich nicht löste. Mit der gleichen wohlfeilen Konsequenz wurde die Seele als ein Konglomerat oder Produkt, was weiß ich, von dünneren, aber immer körperlichen Atomen scheinbar ganz materiell begriffen; was nicht verhinderte, dieser nur dem Grade nach vom Leibe verschiedenen Seele eine höhere Stellung im Menschen und vielleicht einer Weltseele die höchste Stellung im All zuzuweisen. So konnte Demokritos auf seine Atomistik eine Ethik aufbauen, die mit ihren diesseitigen Lehren von der ethischen Schablone vorchristlicher und christlicher Zeit gar nicht weit

entfernt ist. Die Unkörperlichkeit der Seele wurde nachher von Platon und endlich noch dogmatischer von Thomas behauptet; ich möchte aber bezweifeln, daß wenigstens Thomas sich bei der immateriellen Substanz etwas anderes dachte als einen dünneren oder dünnsten Körper. Und gar das Volk, von der offiziellen Theologie geleitet, stellt sich heute wie vor Jahrtausenden unter Geistern dünne, durchsichtige Körper vor. In seiner Sprache oder in seinem Denken muß der Mensch materialistisch sein. Was ist oder an wessen Dasein er glaubt, das ist ihm Materie. Auch die Unsterblichkeit der Seele wird materiell vorgestellt, ob man will oder nicht. Synesios, der Schüler oder Freund der letzten griechischen Philosophin, muß trotz seines christlichen Heiligenscheins und seiner Bischofsmütze ein wenig Atomistiker gewesen sein, natürlich ein neuplatonisch gefärbter, da er eine Erschaffung der Seele nach Entstehung des Körpers leugnete. Freilich hätte man ihn einen Ketzer nennen dürfen. Welchen bedeutenden Kirchenlehrer aber nicht? Die Entwicklung der christlichen Dogmengeschichte verzeichnet immerwährende ketzerische Versuche, die ursprünglich sinnfälligen, körperhaften Vorstellungen vom Himmel, vom Vater und vom Reich immateriell oder supranaturalistisch umzudeuten. Die leitenden Männer der heutigen Kirche wären zerstörende Revolutionäre, wenn sie sich, wie die Modernisten verlangen, mit der Wissenschaft versöhnen wollten; sie müßten das Bauwerk von mehr als achtzehnhundert Jahren abtragen, hätten dann vielleicht ein wenig Christentum, aber gewiß gar keine Kirche.

Weil nun die Griechen noch keine Kirche in unserem Sinne hatten, darum konnte bei ihnen die Theologie ebenso körperlich sein wie die Sinnesphysiologie und Psychologie. Bei Epikuros kann es fraglich sein, ob er seine Lehre von den völlig überflüssigen und einflußlosen, aber dennoch existierenden Göttern nur aufgestellt habe, um einer Verfolgung zu entgehen; bei Demokritos braucht ein solcher Verdacht gar nicht aufzukommen. Sein Name ist zwar durch Jahrhunderte als der des lachenden Philosophen*)

*) Dieses Schlagwort (*ὁ γελασινος*), das noch im 19. Jahrhundert durch Webers „Demokritos oder nachgelassene Papiere eines lachenden Philosophen" an einen großen Bucherfolg geknüpft wurde, war wirklich durch Jahrhunderte das einzige, was die Halbgebildeten mit dem Namen Demokritos verbanden. Diese Unwissenheit ist charakteristisch für die Art der Ruhmesausbreitung (Herakleitos, der weinende Philosoph, ist das Gegenstück), die Entstehung der ganzen Fabel ebenso charakteristisch für die kindische Kritiklosigkeit der griechischen und der spätern Philosophiegeschichtschreiberei. Man lese den Auszug aus den gröblich gefälschten Briefen des Hippokrates bei dem guten alten Brucker (Kurze Fragen, II. 332 ff.) nach. Demokritos war aus Abdera gebürtig, die Abderiten kamen in den Ruf unserer Schildbürger. Demokritos lachte also über seine Landsleute, „die dummen Schöpse". Irgendein Spaßvogel schilderte lustig, wie die Abderiten ihren weisesten Mitbürger für verrückt erklärten und heilen wollten. Und dieses Schildbürgerbüchlein wurde für historische Wahrheit genommen.

gegangen, als ob von ihm nichts weiter zu berichten gewesen wäre; aber nach allen Fabeln, die diesem Schlagworte zugrunde liegen, hat er immer über die Menschen gelacht, nicht über die Götter. Sodann hat man oft versucht, ihn zu einem dezidierten Atheisten zu machen, nur um ihm den Vorwurf zu ersparen, seine Lehre von den Göttern oder von den göttlichen Bildchen widerspreche seinem Atomismus. Als ob irgendeine Theologie, und gar eine griechische, ohne Widerspruch denkbar wäre!

Cudworth

Cudworth, der sogenannte Intellektualist, ein ehrlicher und verstiegener Platoniker aus der für den englischen Deismus bedeutungsvollen Schule von Cambridge, so etwas wie ein christlicher Pantheist durch seine plastischen Naturen, hat im 17. Jahrhundert zu beweisen versucht, daß der Atomismus des Demokritos sich mit der Annahme von immateriellen Substanzen, also mit dem Dualismus und mit dem christlichen Gottesglauben, ganz gut vertrage. Ja, er spielte den gefährlichen Heiden sogar gegen den damals jüngsten Begründer des Dualismus aus, gegen Descartes, der in Wahrheit eher ein heimlicher Atheist gewesen sein mag als der Vater der Atomistik. Aber Cudworth war doch nur ein Fortsetzer der antiken Wortspielereien. Er hätte zum äußersten sagen dürfen, daß die konsequente Anwendung der Atomistik auf Physiologie und Psychologie den Begriff des Körperlichen erst so gründlich materialistisch machte, daß die Reaktion des Spiritualismus möglich wurde oder einen Sinn bekam. Wer nicht so töricht ist, auf den Unterschied von Art und Grad ein Gewicht zu legen, ihn ontologisch aufzufassen, der wird auch in der Atomenlehre die uralte Zweiheit von Leib und Seele, von Welt und Gottheit wiederfinden, und zwar just den ganz vulgären oder natürlichen Dualismus, der sich aus der Sprache oder dem Denken des Menschen erklärt.

Auf einer höheren Stufe, eigentlich nur durch seine Virtuosität der Abstraktion, hat Hegel in gewohnter Weise dialektisch die Philosophie des Demokritos als die Vereinigung und Überwindung der Gegensätze vergeistigt, als die Totalität der eleatischen und der herakleitischen Lehre (Sein und Werden). „Die Bestimmung des Fürsichseins kommt den Atomisten zu.“ Man flüchtet aus diesem luftleeren Raume.

Epikuros

Epikuros, dessen Name zum Schlagworte geworden ist, wenigstens für die Auffassung des Lebensgenusses, der einer solchen Weltanschauung entsprach, war ganz gewiß ein feinerer Geist als die sophistischen Lustlehrer vor ihm. Er haftete nicht an der Gegenwart und nicht an den Sinnen, er kannte den Wert einer ausgeglichenen und seelischen Lebensfreude. Man könnte ihn einen pessimistischen Lustlehrer nennen.

Epikuros wirkte zu Beginn der hellenistischen Zeit und war noch zu sehr Grieche, um in dem Sinne der Gegenwart ein klarer und kritischer

Denker zu sein. Auch darum ist (für die Geschichte der Philosophie wie für die Geschichte des Götterglaubens) seine Persönlichkeit und das Schicksal seines Ansehens fast wichtiger als sein Lehrgebäude, obgleich wir dieses besser kennen als das der meisten griechischen Philosophen. Über seine Persönlichkeit soll noch ein Wort folgen; das Schicksal seines Namens jedoch, in Verbindung damit die Bedeutungsgeschichte des Wortes „Epikureer" muß der Darstellung seines wunderlichen Atheismus vorausgeschickt werden. Denn seine Schlagworte, in der Ursprache und in Übersetzungen, sind durch anderthalb Jahrtausende und darüber hinaus absichtlich und unabsichtlich mißverstanden worden.

Für diese Verfälschungen gebe ich nur ein einziges Beispiel, weil dieses allein schon die Verleumdungen erklärt, mit denen der Name des Epikuros bei Griechen und Römern, bei Kirchenvätern und durch das ganze Mittelalter hindurch überhäuft worden ist, bis bei Heiden, Juden und Christen die Bezeichnung „Epikureer" zu einem landläufigen Schimpfworte wurde. Es bedeutete soviel wie „Schwein", bis die Ehrenrettungen des vornehmen und liebenswürdigen Mannes mit der Renaissance einsetzten.

Epikuros lehrte, was wir heute die Lebensfreude nennen. Es war ihm ein Axiom, also unbeweisbar und eines Beweises nicht bedürftig, daß alle Wesen den Schmerz nicht wollen, das Angenehme, die Freude wollen. Für dieses positive Gut oder das Gute schlechtweg gebrauchte er den Ausdruck *ἡδονη*; schon Cicero, der die Lehnübersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische im großen betrieb, sagte dafür voluptas; der Begriff wurde in französischen Darstellungen durch „volupté", in deutschen durch „Lust" wiedergegeben. Nun war *ἡδονη* in der Muttersprache des Epikuros ein ganz unverfänglicher Ausdruck, der jede Freude, jedes Behagen, natürlich auch jede angenehme Empfindung bezeichnen konnte; schon das lateinische Ersatzwort gewann neben diesem harmlosen Sinne den anderen der Wollust, ja wurde gelegentlich für den Geschlechtsakt selbst gebraucht; und „volupté" wie „Lust" bedeuten in solchen Zusammenhängen regelmäßig die Wollust. An diese Übersetzungsworte klammerten sich die Gegner, wenn sie aus des Epikuros Worten die Infamie seines Lebens und seiner Schule beweisen wollten.

Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß schon die Griechen selbst, vor allen Übersetzungsfehlern, den gleichen Unfug trieben. Es wird aber wohl richtig sein, daß alle die schmachvollen Anekdoten und Fälschungen, alle die unsauberen Deutungen seiner Lehre von den Stoikern ausgingen, die etwa zur Zeit des Epikuros aufkamen und bis weit in die römische Kaiserzeit hinein mit ihren moralischen Phrasen tonangebend

waren, als die Pharisäer des Altertums, wie man sie mit Recht genannt hat. Man darf nicht vergessen, daß bei den Griechen und Römern, die uns immer noch als unvergleichliche Vorbilder gepriesen werden, philologische oder überhaupt historische Kritik völlig unbekannt war, daß jeder Schulwitz eines philosophischen Feindes, wenn er nur schwarz auf weiß zu lesen war, für bare Münze genommen wurde, daß endlich gerade die Schmähreden, die den schönen Garten des Epikuros als einen Saustall von Adamiten darstellten, durch christliche Moralprediger mit doppelter Vorliebe, für die Moral und für das Saumäßige, wiederholt wurden. Durch diese Verbindung von Gottesleugnung und einer viehischen Lebensweise — Epikuros lehrte nach dem Zeugnis seiner Anhänger und auch seiner angesehensten Gegner eine geistige Lebensfreude und einen vornehmen, maßvollen Lebensgenuß, in seinem Garten ging es frugal zu — prägte sich der Name Epikuros für das Musterbeispiel eines Atheisten dem christlichen Gedächtnisse ein, wie später durch ähnliche Anekdoten und durch die prägnanten Titel seiner Schriften der des heiteren Lamettrie, wie schon im 17. Jahrhundert der Name Spinoza, trotzdem sein Leben unvorwerflich war; da freilich wollte man den geächteten Atheismus und das gehaßte Judentum in Einer Persönlichkeit zusammentreffen. Die „Rettung" Lamettries übernahm Friedrich der Große sofort in seiner Rede auf den Verstorbenen; hundert Jahre nach Spinozas Tode erfolgte, fast nur durch einen Zufall und erst nach Lessings Tode, seine Rettung durch Lessing; Epikuros mußte, wie gesagt, mehr als anderthalb Jahrtausende, eigentlich fast zweitausend Jahre, auf seine Rettung warten.

Man hat dann, und in freundlicher Absicht, das Bekenntnis des Epikuros zu einem wunderlichen Theismus für Heuchelei erklärt, für eine vorsichtige Anpassung an den Volksglauben. Dieser Vorwurf ist ganz unumwunden erhoben worden von einem deutschen Professor der Philosophiegeschichte, dem Göttinger Christoph Meiners, der sich zwar als Gegner Kants nicht hervortat und als Aufklärer mit dem breiten Strome schwamm, aber doch in der Würdigung der Männer der Renaissance gute Kenntnisse und ein gesundes Urteil bewiesen hat. Der Aufsatz, der uns hier angeht, ist betitelt: „Über Epikurs Charakter und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott" (Vermischte philosophische Schriften, 1776, II, S. 45 ff.).

Meiners rühmt den Gassendi dafür, daß er das Vorurteil gegen diesen verleumdeten Griechen vernichtet habe; aber Gassendi sei für den Epikur zu sehr eingenommen gewesen, habe alle Quellenstellen, die sich ungünstig deuten ließen, entweder für Fälschungen erklärt oder sie zu seinen Gunsten umgedeutet. Was des Epikuros Lebensweise anbelangt,

so scheint Meiners der Meinung zu sein, daß der berüchtigte Philosoph in seiner Jugend der Wollust sehr ergeben gewesen sei und erst im Alter sowohl seine Ansprüche als seine Grundsätze gemildert habe. Der deutsche Gelehrte verdient selbst den Tadel des Widerspruchs, wenn er bald die Unverträglichkeit und Schmähsucht des Epikuros rügt, bald seine sozialen Tugenden anerkennt.

Nun ist der Vorwurf, Epikuros habe sich in seiner Lehre vom Wesen der Gottheit aus Feigheit widersprochen (invidiae detestandae gratia), schon im Altertum ausgesprochen worden von dem Stoiker Poseidonios und von dessen Schüler Cicero; die Stoiker waren bekanntlich die Todfeinde der Epikureer. Meiners behauptet mit der Milde eines Philisters, man könne es dem Epikuros nicht verargen, daß er keine Lust gehabt habe, ein Märtyrer seiner Hypothesen zu werden; seine ganze Theologie sei eine exoterische Lehre gewesen. Gassendi hatte nämlich den Charakter des Epikuros durch die Bemerkung verteidigen wollen, daß der Philosoph den Aberglauben des Pöbels preisgegeben und eine Vorsehung oder Weltregierung der Götter geleugnet, also Tapferkeit bewiesen hätte. Nun ist es richtig, daß der Philosoph, der nichts Wirkliches anerkannte als die Atome und das „Leere", der die Unvollkommenheit der Welt erkannte, unmöglich die Priestersätze von einer Erschaffung und Leitung dieser Welt durch höchst weise und höchst mächtige Götter predigen konnte. So aber hat Epikuros seine Schlußfolgerungen nicht geführt. Er leugnet die Götter nicht, aber er nimmt ihnen jede herkömmliche Bedeutung; so ein epikureischer Gott ist wirklich wie ein fünftes Rad am Wagen. Aus dem Glücke oder dem Behagen, worauf Götter wie Menschen einen Anspruch haben, wird der Beweis geführt, in der unnachahmlichen Unlogik dieses echt griechischen Weisen. Die Menschen könnten nicht glücklich leben, wenn sie nicht die Vorstellung von solchen zürnenden Herren aus ihrer Seele tilgten; und die Götter könnten ihre Seligkeit nicht genießen, wenn sie sich irgend um die Welt kümmern wollten, wenn sie von den Menschen noch etwas zu fürchten oder zu hoffen hätten. Die Götter wohnen irgendwo in den leeren Intermundien und haben ihre Sache dort auf nichts gestellt; wie eigentlich die Menschen ermahnt werden, ihre Sache auf nichts zu stellen. Meiners kommt zu dem Schlusse: „Um Priester und Pöbel zu hintergehen, hatte er seine Götter vortrefflich und zweckmäßig eingerichtet."

Die Hinrichtung wegen Gottesleugnung war in der antiken Welt gewiß ebenso ein Übel wie in der christlichen; auch gab es ohne Zweifel auch damals schon Heuchelei; dennoch müssen wir einen Unterschied in der Seelensituation beachten, wenn wir — im Vergleich mit der christlichen Zeit — von der Vorsicht eines Griechen reden, der einen atheisti-

schen Sensualismus lehrte und trotzdem die Götter als eine Art Dekoration seines Weltbildes beibehielt.

Erstens dachte sich der antike Fromme seine Götter viel körperlicher, als das etwa — von dem gewöhnlichen italienischen Katholiken abgesehen — der bessere christliche Theologe tut; Epikuros konnte sich also die Götter des Volksglaubens recht gut aus seinen Atomen zusammengesetzt denken und sie irgendwohin in das „Leere" hineinversetzen, ohne einen Widerspruch gegen seine induktive Logik oder gegen seine sensualistische Physiologie dabei zu empfinden, wenn ich schon diese nicht ganz zutreffenden modernen Bezeichnungen gebrauchen darf. Man erinnere sich nur oder man lasse es sich von mir sagen, daß kein einziger Grieche ein scharfer Erkenntnistheoretiker war, daß trotz Sokrates eine Definition der wichtigsten Begriffe nicht verlangt wurde, daß insbesondere Epikuros bei seinen Atomen (die er ja von Demokritos entlehnt hatte) durchaus nicht an die Hypothese unserer theoretischen Physiker dachte, sondern an ganz robuste Körperlein, denen am Ende auch die Herstellung von Göttern zuzutrauen war, daß er sein „Leeres" schwerlich vom „Raume" zu unterscheiden in der Lage gewesen wäre, daß er überdies an Träume glaubte und bei seiner kindlichen Idee von den Ursachen der Träume beinahe ehrlich an solche traumhafte Göttererscheinungen glauben konnte, wenn wir auch heute bei solchen Ausführungen leicht den Eindruck gewinnen, Epikuros spaße bloß.

Zweitens sollte wieder niemals übersehen werden, daß es bei einer Leugnung sehr darauf ankommt, was geleugnet wird: ob der Eine Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, oder die leichtlebenden Götter Griechenlands. Der heilige Kirchenvater Tertullianus, der dunkle und heftige Afrikaner, hatte so unrecht nicht, da er (adv. Marcionem I. c. 3) verkündete: wenn Gott nicht Einer ist, so ist er gar nicht. Und Tertullianus war nicht ängstlich, sich den Einen Gott recht körperlich, menschlich vorzustellen. In diesem Sinne konnte ein alter Grieche, der von dem Weltschöpfer und Weltregierer der jüdischen Religion nichts wußte und nichts ahnte, recht gut den vielen Landesgöttern einige Achtung beweisen und zugleich den etwa platonischen obersten Gott leugnen. Tertullianus, der ein hellenistischer Rhetor war, bevor er ein wilder Christ seiner Zeit wurde, d. h. ein asketischer Verkünder des nahen Gerichtstages, stand dem Heidentum noch so nahe, daß man bei ihm — wenn man von der sonstigen himmelweiten Verschiedenheit absieht — und bei Epikuros eine ähnliche Vorstellung von den körperhaften Vielgöttern annehmen darf. Ja selbst, wenn Epikuros etwas Spaß getrieben haben sollte, als er die Götter pensionierte und sie in die Ausgedingstuben der Inter-

mundien versetzte, muß er doch über ihre Nichtexistenz nicht zur Klarheit gekommen sein. Wir leihen der antiken Theologie immer zu leicht unseren christlichen abstrakten Gottesbegriff. Ich kann nur wiederholen, daß wir fast jedesmal einen Übersetzungsfehler begehen, sobald wir θεος oder deus mit Gott wiedergeben; der Begriffshof um das Wort Gott ist seit Erstarrung des christlichen Dogmas und seit Herrschaft des Katechismus ein ganz anderer geworden, als der Begriffshof des Wortes deus gewesen war; die platonische höchste Idee ist durch das Dogma mehr oder weniger selbst in die Vorstellung des allezeit heidnischen Volksglaubens eingedrungen.

Auf die Gefahr hin, diesen nicht ganz auf der Oberfläche liegenden Gedanken durch moderne Analogien für unvorbereitete Gemüter nur noch schwieriger zu machen, möchte ich es doch versuchen, Beispiele aus der Gegenwart dafür zu geben, wie auch gute Denker unserer Zeit bei Anwendung höchst abstrakter Begriffe sich in Widersprüche verstricken können, ohne darum gleich bewußte Heuchler genannt werden zu müssen. Ich lege einigen Wert auf diese Analogien.

Vaterland

Da gibt es einen Begriff: Vaterland. Es ist ein Zufall, überall die Lehnübersetzung aus dem Lateinischen, daß die Form Mutterland sich nicht eingebürgert hat, obgleich diese Form für den verständlichen Begriff Geburtsland von Kant und von Goethe gebraucht wurde. Nun haben sich seit mehr als hundert Jahren freie Staatsdenker alle erdenkliche Mühe gegeben, diesen Begriff seines Nimbus zu entkleiden, indem sie die Gesellschaft über den Staat setzten und den Staat nicht mehr als eine nützliche Einrichtung anerkennen wollten; ihnen kamen ebenso freie Historiker zu Hilfe, indem sie die Rassenfrage untersuchten und bewiesen, daß es nirgends auf der Erde Völker von ungemischter Abstammung gäbe. Ich glaube, auch ich habe einmal die „heroische Schwachheit" des Patriotismus (Liebe zum Vaterlande) kritisiert. Da brauchte nur der Urstand der Natur wiederzukehren, das Geburtsland, das Land der Muttersprache, das Mutterland, durch ein übermächtiges Bündnis von Feinden bedroht zu werden, und der Patriotismus wurde wieder zu einer heroischen Stärke, zu einer Religion. Ich war mir bei dem Preisgeben meiner Kritik einer Heuchelei nicht bewußt.

Grand-Être

Ganz vereinzelte platonische Leugner der Patriotismen oder der Lokalgötter sind ihren Idealen treu geblieben und schwören nicht höher als bei der Menschheit, dem Grand-Être Comtes, der die Bezeichnung übrigens wohl von Rousseau übernommen hat. Ich will nicht schikanieren, will nicht einwenden, daß die Lehre von der Menschheit als der höchsten Idee eigentlich eine religiöse Lehre ist, insofern ihr Keim in

der christlichen Vorstellung von der Gotteskindschaft aller Menschen schon enthalten war. Ich lege Gewicht auf einen anderen Widerspruch. Diese Friedensfreunde verehren die oberste Abstraktion Menschheit, zeigen aber mehr oder weniger Verachtung gegen die untere Abstraktion Volk. Ich verstehe nicht, wie man die Rechte der näheren Abstraktion „Volk" preisgeben und dennoch die Rechte der weitesten und entferntesten Abstraktion „Menschheit" verteidigen kann: wie man großmütig das letzte Hemd ausziehen will, ohne vorher das prunkvolle Obergewand abgelegt zu haben. Ich verstehe den individuellen Egoismus des Drückebergers und den sozialen Egoismus des Patrioten. Den utopistischen Glauben an die Menschheit verstehe ich nicht mehr. Es fällt mir aber nicht ein, an der Ehrlichkeit derer zu zweifeln, die das Grand-Être anbeten und die Altäre der Volksgötter stürzen.

Ichbegriff

Wen diese beiden kleinen Analogien nicht überzeugt haben (und sie hinken wie alle Analogien), dem möchte ich einen dritten Begriff vorlegen, der neuestens zu noch abgründigeren Widersprüchen geführt hat, ohne daß man das Recht hätte, die Sprecher dieses Widerspruchs für Heuchler zu erklären: den Ichbegriff. Es ist nicht eben von gestern, daß an der Realität des Ichbegriffs, an der Existenz eines Ich gezweifelt worden ist; die Skeptiker hatten es längst für ungewiß erklärt, aber erst Hume hat es eigentlich geleugnet, für Mach ist es unrettbar geworden. In meinen Büchern wird es mit der Kontinuität des Gedächtnisses identifiziert, also mit der besonderen Erscheinung eines Rätsels. Ich brauche kaum zu bemerken, daß der Ichbegriff mit dem Gottesbegriff eine ganz verwünschte logische Verwandtschaft habe. Auch das Ich, das niemand noch gesehen oder sonst erfahren hat, ist erfunden worden als eine Ursache, als die letzte Ursache der für den Menschenverstand vorhandenen Einheit jedes lebendigen Organismus, wie Gott erfunden worden ist als die erste oder die letzte Ursache der vorgestellten Welteinheit. Die Parallele ließe sich noch weiter führen: im Ichbegriff wie im Gottesbegriff vereinigt sich die wirkende Ursache mit der Endursache zu dem Begriffe eines Schöpfers. Wie dem auch sei, alle Leugner des Ichs (ich nehme mich nicht aus) verirren sich in einen Widerspruch, wenn sie das Ich als die Gesamtursache des ganzen Organismus leugnen, dabei aber, von der Entwicklungslehre unbefriedigt, unablässig nach den Teilursachen der unleugbar zweckmäßigen (nach den Begriffen der Menschensprache zweckmäßigen) Organe forschen. Wenn nun umgekehrt ein bescheidenerer Mann die untergeordneten Organseelen nicht anerkennt und heute noch von einem Ich redet, das sich den Leib aufgebaut hat, so braucht er ebensowenig ein Heuchler zu sein. Wir stimmen im Sprachgebrauche mehr

mit Epikuros überein, die anderen mehr mit Platon. Und vielleicht dachte sich Epikuros nicht viel dabei; wie wir uns nicht viel dabei denken, wenn wir, die Ich-Leugner, kaum ein anderes Wort so häufig gebrauchen wie dieses von uns um seinen Inhalt gebrachte Wörtchen Ich. (Vgl. meine „Kritik der Sprache", I. 650, und „Wörterbuch der Philosophie", I. 138, II. 119, 249.)

Die Heuchelei des Epikuros wird um so unwahrscheinlicher, seine Gedankenlosigkeit beim Gebrauch des Wörtchens Gott wird um so begreiflicher, wenn wir uns entschließen, das Dogma von der Vorbildlichkeit des griechischen Denkens endlich völlig aufzugeben; wie die Griechen in ihrer Geschichtschreibung keine Kritik kannten, in ihrer Naturwissenschaft weder das Experiment noch überhaupt die Verifikation, so philosophierten sie ohne klar definierte Begriffe und natürlich auch ohne Sprachkritik ins Gelage hinein. Sicher ist, daß Epikuros eine Vorsehung oder Regierung der Götter, wie so etwas lange vor dem Christentum auch in Griechenland gelehrt wurde, für ein Märchen hielt und mit einer kecken Paradoxie den Glauben an eine solche Vorsehung für gottlos erklärte; das Elend des Daseins und die Liebllosigkeit der Natur halfen ihm diese Ansicht begründen. Selbstverständlich hat es keinen Sinn, zu solchen teilnahmslosen Göttern zu beten; die Furcht allein hat beten gelehrt (Lucretius hat diesen Gedanken dann oft variiert); die Menschen von dieser Furcht zu befreien, sei die Aufgabe seiner Philosophie.

Wenn nun Epikuros trotzdem von den Göttern als von wirklichen und wohlbekannten Wesen spricht, ja sie geradezu für angeborene Ideen erklärt (*προλήψεις*), so könnten wir geneigt sein, ihm zuzutrauen, er habe eine Art Sprachkritik getrieben, er habe nur von dem tatsächlichen Vorhandensein solcher Begriffe und von deren psychologischer Entstehungsweise reden wollen. Das hieße aber in die Kritiklosigkeit der Griechen zurückfallen. Wir werden dem Manne vielleicht besser gerecht, wenn wir seine ganze Theologie etwa so wie zweitausend Jahre später die ebenso widerspruchsvolle und ebensowenig geheuchelte Rousseaus aus einem herzlichen Bedürfnisse erklären, sich mit dem üblichen Worte seiner Muttersprache abzufinden. Er scherzt also ganz und gar nicht, wie wir beim Lesen solcher Aussprüche zu glauben geneigt werden, wenn er z. B. den Beweis für die Nichtexistenz einer göttlichen Vorsehung daraus zu führen sucht, daß vorsorglich regierende Götter unmöglich ein seliges Leben führen könnten. An die Seligkeit der Götter glaubt er aber ebenso gedankenlos und kindlich wie an ihre Wirklichkeit und an ihre Unsterblichkeit. Unbekümmert um jede Logik schildert Epikuros seine Götter aus der Tiefe des Gemüts, wie es ihm irgendeine Dichter-

ſtelle oder irgendeine Gedankenaſſoziation eingibt. Die Götter ſind menſchenähnlich, ſind Männlein oder Weiblein; ſie ſchlafen nicht, weil das an den Tod erinnerte; aber ſie benötigen der Nahrung und einer Wohnung; ſie beſitzen auch eine menſchenähnliche Sprache, weil die Unterhaltung ein Vergnügen iſt. Es gibt unzählige Götter. Ich gewinne den Eindruck, daß der ebenſo autokratiſche wie autodidaktiſche Lehrer manche wunderliche Äußerung über das Weſen der Götter nur gelegentlich gemacht habe, um den Einwurf irgendeines ſeiner Schüler abzuſchneiden; ſolche Aperçus mögen dann geſammelt und einander gegenübergeſtellt worden ſein und die Widerſprüche des Syſtems vermehrt haben. Das Wort Syſtem wird ja fälſchlich auf alle Meinungen beſonders der alten Philoſophen angewandt. Aus ſolchen gelegentlichen Antworten möchte ich beſonders die kindiſchen Erklärungen ableiten, mit denen wir über ſolche Dinge wie Schlaf und Nahrung der Götter allzugenaue Auskunft erhalten. Dazu mag auch gehören, daß die Götter zwar kein Blut in den Adern haben, aber einen blutähnlichen Stoff; daß die Götter ihre Wohnungen in den Intermundien aufgeſchlagen haben, um vor einem Zuſammenbruch der Welten nicht bange ſein zu müſſen.

Epikuros war auf den Gebieten der Ethik ein Förderer der menſchlichen Unabhängigkeit; auf religiöſem Gebiete war er ein behaglicher Freigeiſt, der nicht darauf verzichten wollte, mit ſchönen farbigen Göttergeſtalten zu ſpielen, wie ein Kind mit Seifenblaſen.

Lucretius

Die erfreuliche Tatſache, daß ein Römer die Philoſophie des Epikuros ausführlich dargeſtellt hat und daß dieſes Werk vollſtändig erhalten iſt in der Geſtalt, die Cicero wahrſcheinlich ihm gab, können wir dazu benützen, uns von dem gottloſen Gedankengange dieſer Schule ein ganz klares Bild zu machen. Daß dieſes Buch die Form eines Gedichtes hat, kann um ſo weniger ſtören, als die Hexameter (über ſiebentauſend an Zahl) zwar um ihrer altertümlichen Schönheit willen und wegen der zahlreichen Bildbeiſpiele viel bewundert, doch eigentlich nur in einer rhythmengewaltigen Proſa abgefaßt ſind und ein Gedanke an den anderen nüchtern und verſtändig angeknüpft wird. Wir werden uns womöglich durch kein Vorurteil beeinfluſſen laſſen, weder durch das Dogma vom klaſſiſchen Altertum, das blind iſt für die Kindlichkeit und Armſeligkeit der antiken Naturphiloſophie, noch durch den Zorn, mit welchem die chriſtliche Theologie gerade dieſes Syſtem des Religionshaſſes durch alle Jahrhunderte bekämpfte. Wir werden aber aus dieſem Gedichte beſſer als aus irgendeiner Philoſophiegeſchichte verſtehen lernen, wie groß der Unterſchied iſt zwiſchen einer antiken Religion und dem Chriſtentum, zwiſchen der praktiſchen Gottloſigkeit eines Römers und dem theoretiſchen,

erkenntniskritischen Atheismus der Gegenwart. Unserem Dichter ist es gar nicht darum zu tun, das Dasein von Göttern zu leugnen; er will die Menschen nur von der Gottesfurcht befreien; so könnte sein Gedicht heute noch die stärkste Wirkung auf den schlichtesten Leser ausüben, wenn ein verwegener Übersetzer sich die Freiheit nehmen wollte, die uns albern dünkenden naturwissenschaftlichen Vorstellungen zu tilgen oder mit den Vorstellungen der gegenwärtigen Physik und Physiologie zu vertauschen.

„De rerum natura" ist das Gedicht betitelt; sein Verfasser Lucretius ist so berühmt geworden, wie er durch sein Unternehmen zu werden hoffte. Mit seinem vollen Namen hieß er Titus Lucretius Carus; geboren wurde er bald nach dem Jahre 100 vor Christus, gestorben ist er freiwillig im Jahre 55. Obgleich er also im hellen Lichte einer historischen Zeit lebte und wirkte, ein Zeitgenosse Julius Cäsars, wissen wir fast nichts über seine Persönlichkeit: daß er aus niederem Stande war, daß er sich seine Bildung wahrscheinlich trotzdem in Athen holte, daß er, ein Verehrer auch des Empedokles, sein Leben durch Selbstmord endete. Sein ältester Biograph will wissen, Lucretius sei wahnsinnig gewesen, durch einen Liebestrank vergiftet, und habe seine Verse in lichten Intervallen niedergeschrieben; das wird wohl eine Sage sein.

Goethe

Ich folge der Übersetzung, die Goethes Freund v. Knebel nach langjähriger Arbeit 1821 herausgegeben hat. Von Goethe vielfach gefördert, Goethe wiederum fördernd. Es ist merkwürdig, daß Goethe, der sich von Holbach abgestoßen fühlte, das antike „Système de la nature" doch recht hoch stellte; das Dogma vom klassischen Altertum wird ihn wohl bestimmt haben. Sein Plan, ein ganzes Buch über Lucretius, den Menschen und Dichter, den Römer und den Naturphilosophen zu verfassen, kam nicht zur Ausführung. Nach vielen Vorbereitungen und Studien kam nur eine Anzeige für „Kunst und Altertum" zustande, in welcher Goethe vorläufig die Übersetzung seines Freundes lobt. „Graziös und anmutig lockt sie uns in die tiefsten Geheimnisse hinein, kommentiert ohne Umschreibung und belebt ein uraltes bedenkliches Original." Vorher äußert sich Goethe schon einmal über die Bedenklichkeit des alten Religionshassers. „Man soll in vielen Stücken nicht denken wie Lucrez; ja, man kann es nicht einmal, und wenn man wollte; aber man sollte erfahren, wie man sechs bis acht Dezennien vor unserer Ära gedacht hat; als Prologus der christlichen Kirchengeschichte ist dieses Dokument höchst merkwürdig." Was die Bedenken des Greises Goethe erregte, der sich ja eine Unsterblichkeit der Seele für seinen Privatgebrauch behaglich und bedeutend zurechtgelegt hatte, war des Lucretius Heftigkeit gegen den

Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode; doch Goethe nimmt die Sache von der humoristischen Seite; wer immer wieder hören müsse, was er längst beseitigt habe, der fühle ein Mißbehagen, das sich von Ungeduld zur Wut steigern könne; und Goethe erinnert tadelnd an das verdrießliche Wort Friedrichs des Großen: „Ihr Hunde, wollt Ihr denn ewig leben!“ Aber gerade die Befreiung von der Gottesfurcht stellt er, der römischen Weltstimmung gegenüber, anerkennend dar, die bei den Heiden und bald darauf bei den Christen zwischen Furcht und Hoffnung schwebte. Das sei der Zustand schwacher Gemüter gewesen. „Starke Geister hingegen wie Lucrez, die wohl zu verzichten, aber sich nicht zu ergeben genaturt waren, suchten, indem sie die Hoffnung ablehnten, auch die Furcht los zu werden.“

Wir gewinnen immer dabei, wenn wir uns das Verhältnis Goethes zu einem anderen weisen Schriftsteller ganz klar machen können; und in dieser Lage sind wir für das Lehrgedicht von Lucretius. Die unerschöpfliche Weisheit der „Geschichte der Farbenlehre“ (erschienen 1810) bietet eine Stelle, wo Goethes Wesen und der letzte Grund einer leisen Abneigung gegen den Römer köstlich ausgesprochen wird. Die Atomistiker sind ihm alle zu verneinend, zu ähnlich den Skeptikern; die Geschichte der Farbenlehre wird ihm ein Teil der Geschichte der Philosophie, und da weiß er die Gruppe Demokritos, Epikuros und Lucretius recht zu würdigen. Aber „die originellen Lehrer empfinden immer noch das Unauflösbare der Aufgabe und suchen sich ihr auf eine naive, gelenke Weise zu nähern; die Nachfolger werden schon didaktisch, und weiterhin steigt das Dogmatische bis zum Intoleranten. Auf diese Weise möchten sich Demokrit, Epikur und Lucrez verhalten. Bei dem letzteren finden wir die Gesinnung der ersteren, aber schon als Überzeugungsbekenntnis erstarrt und leidenschaftlich parteiisch überliefert“ (Hempel 36, S. 78). Doch war die Wirkung des Römers auf Goethe schon vor seiner Anteilnahme an Knebels Übersetzung so groß, unmittelbar oder mittelbar, daß er die Abfassung eines großen Lehrgedichtes beabsichtigte und 1790, als sein wissenschaftlicher Versuch über die „Metamorphose der Pflanzen“ keinen Anklang fand, die gleichen Gedanken in poetischer Form ausführte, für Christiane, „welche das Recht hatte, die lieblichen Bilder auf sich zu beziehen.“ So wurden die wundervollen Distichen wieder ein Gelegenheitsgedicht, trotz ihrer Lehrhaftigkeit. Aber wir begehen mit dieser Vorliebe für Goethe vielleicht doch ein Unrecht an dem alten römischen Dichter; wüßten wir von dessen Persönlichkeit so viel wie von der Goethes, so würden wir auch in dem alten Lehrgedichte noch mehr persönliche Züge herausfinden.

Sie können dem aufmerksamen Leser auch so nicht ganz entgehen. Persönlich klingt es, wenn Lucretius mit stolzem Selbstbewußtsein versichert (I. 925; IV. 1): ungebahnte Gefilde zu betreten, ungekostete Quellen zu suchen und zu schöpfen, neue Blumen zu brechen und neue Kränze für seinen Scheitel zu winden. Persönlich klingt es, wenn er, ganz ähnlich wie Goethe, die Armut seiner Muttersprache (I. 140) beklagt, sein Werk als eine patriotische Tat rühmt und (V. 1040) die Sprache bereits als eine Schöpfung des gesamten Volkes begreift. Noch persönlicher klingt es, wenn er den Philosophen Epikuros, der damals seit mehr als zweihundert Jahren tot war und bereits von den herrschenden Schulen verunglimpft wurde, als seinen eigenen Lehrer und den Wohltäter der Menschheit zu preisen nicht müde wird; man hat sich darüber aufgehalten, daß Lucretius seinen Lehrer im Atheismus an einer dieser Stellen (V. 8) mit verstärkender Wiederholung einen Gott nennt (Deus ille fuit, Deus), wie man sich ja auch törichterweise darüber aufgehalten hat, daß der Gotteslästerer sein Gedicht mit einer Anrufung der Göttin Venus beginnt. Das ist aber gerade das kindlich Große, für das Empfinden des christelnden Abendlandes durchaus Fremdartige an den antiken Aufklärern, daß sie an die letzten Fragen weder erkenntniskritisch noch sprachkritisch herantraten, daß sie die Begriffe oder Worte ihrer Muttersprache ohne Prüfung gebrauchten, wie sie leider auch die angeblich beobachteten Naturerscheinungen unbesehen und leichtgläubig nachredeten. Dem Lucretius war Epikuros, hieß Epikuros ein Gott, weil er die armen Menschen von der Gottesfurcht erlöst hatte (V. 18 und 52); das macht auf uns den Eindruck einer witzigen Blasphemie, dem Römer war es eine einfache Wahrheit.

Auf diesen leitenden Gedanken, daß nämlich der Mensch ohne Befreiung von der Gottesfurcht nicht ruhig leben könne, kommt Lucretius oft zurück. Der Religionshaß des Verses „Solche Verbrechen rät dem Menschen die Religion an“ (Tantum religio potuit suadere malorum, I. 102) ist ein geflügeltes Wort geworden; aber die Lehre, daß die Furcht die Gottesvorstellung erst erzeugt habe und das Ansehen der Religion erhalte, ist in anderem Zusammenhange (besonders V. 1160 ff.) noch viel eindringlicher vorgetragen; wenn auch die lapidarste Fassung des Satzes sich nicht bei Lucretius findet, sondern erst mehr als hundert Jahre später bei Statius, dem Neapolitaner: „Primus in orbe deos fecit timor.“ Des Lucretius Warnung vor Gottesfurcht und Aberglauben ist aber noch leidenschaftlicher. „O unseliges Menschengeschlecht, dergleichen (Donner und Blitz) den Göttern zuzuschreiben, und gar als Zeichen des bitteren Grolles! Welche Seufzer erpreßtet ihr da euch selber, wie tiefe Wunden

schlugt ihr auch uns und bereitetet tränenden Enkeln!" (V. 1193.) Mit der Angst vor den Himmelserscheinungen fing die Gottesfurcht an; das Zittern bei einem Erdbeben lehrte die armen Menschen beten.

Der Religionshaß der Neueren richtet sich mit kritischen Waffen gegen das Dasein menschenähnlicher Dämonen und der beiden Obergötter, des guten und des bösen, gegen die Echtheit der Schriften, aus denen der Beweis dieses Daseins hergeholt worden war; der Religionshaß des Lucretius ist kein theoretischer Atheismus — wie gesagt —, sondern höchstens ein praktischer. Irgendwelche Dämonen oder Götter mögen ja da sein, nur daß sie nicht die Macht haben, die Naturgesetze zu durchbrechen. Es ist eine Aufklärung, die nicht aufs Ganze geht, die den Menschen nur die Angst vor den Überirdischen nehmen will; an einer entscheidenden Stelle (VI. 387 ff.) wird eigentlich doch nur über die Vorstellung gespottet, daß Jupiter mit seinen Blitzen just die Verbrecher treffe. Ob er wohl seine Blitze auf Einöden schleudere oder auf das Meer, bloß um sich zu üben? Warum er niemals aus heiterem Himmel blitze? Warum der Blitz sogar in Tempel und Götterstatuen einschlage?

Auch die Unsterblichkeit der Seele wird mehr aus praktischen als aus theoretischen Gründen geleugnet; wieder in der Absicht, die Furcht vor Höllenstrafen zu tilgen. Der Geist und die Seele sind körperlich, sie entstehen, wachsen, altern und vergehen mit dem Körper; sie können aber nicht völlig vergehen, weil aller Stoff erhalten wird. Die individuelle Form nur vergeht. Doch ist es albern, den Tod zu fürchten. Der Tod ist nichts und geht uns gar nichts an (III. 842 „nihil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum"); der Weise habe abzuscheiden, wie ein satter Gast von der Mahlzeit aufsteht, und ruhig die sichere Ruhe anzunehmen (III. 951 „cur non ut plenus vitae, conviva, recedis, aequo animoque capis securam, stulte, quietem?"). Wem das Leben nicht gefällt, der kann es ja jederzeit freiwillig enden. Die Predigt des Todes und des Selbstmords ist bei Lucretius nur darum nicht so eindringlich wie bei anderen Alten, wie besonders bei Seneca, weil der Schüler des Epikuros — wenn man schon die modernen Worte gebrauchen will — eher ein Optimist ist als ein Pessimist; wohl wird unsere Welt, eine von den vielen Welten, dereinst in ihrer gegenwärtigen Form aufhören, wie sie schon lange merklich altert; aber vorläufig ist ja das Leben ganz schön; es bietet viele körperliche und geistige Genüsse.

Man hat zwischen Lucretius und den Aufklärern unserer letzten Jahrhunderte manche Ähnlichkeiten gesucht und gefunden; die Lehre von der Erhaltung des Stoffs, also die Unmöglichkeit einer Schöpfung wird wirklich oft und kräftig ausgesprochen (I. 151 „nullam rem e nihilo

gigni divinitus umquam"); es fallen Worte, die auf eine Zusammensetzung aller Stoffe aus Elementen sehr einfach, auf den Darwinismus mit einiger Kühnheit gedeutet werden können; aber die naturwissenschaftlichen Kenntnisse sind bei Lucretius wie überall bei den Alten so ärmlich, daß alle diese Aperçus an sich und geschichtlich für uns wertlos sind. Erkenntniskritisch steht Lucretius zu tief, um Zwecke in der Natur auch nur wahrzunehmen; er ist also gar nicht in der Lage, sie zu leugnen.

Dämonenfurcht

Was wir aus Lucretius für eine Geschichte der Gottlosigkeit lernen können, das ist: noch genauer als bisher zu unterscheiden zwischen der Aufklärung in der heidnischen und in der christlichen Welt. Die antiken Religionen waren gewissermaßen ein freier Aberglaube; erst die christliche Kirche brachte ihre abergläubischen Vorstellungen, die sie einen Glauben nannte, weil sie die ihrigen waren, in ein unfreies System. An der Spitze dieses Systems stand — nicht nur für den Volksaberglauben — ein Vertreter des guten und ein Vertreter des bösen Prinzips, jeder mit theologisch bestimmten Eigenschaften ausgestattet; jetzt erst wurde es eine Aufgabe der Aufklärung, ihre Angriffe gegen die Wirklichkeit dieser Spitzen zu richten. Die Kirche lehrte den Theismus und den Diabolismus; so mußte sich die Aufklärung zugleich zu Atheismus und zu Adiabolismus entwickeln. Daher ich auch genötigt bin, in die Geschichte der Gottlosigkeit die Geschichte des Teufels und seiner Hexen einzubeziehen. Zur Zeit des Heidentums war die Religion ein so freier Dämonenglaube, daß Sokrates die moralischen Begriffe in seiner neuen Weise untersuchen konnte, ohne eigentlich den Dämonenglauben anzutasten, daß Epikuros und Lucretius die Unschädlichkeit und Harmlosigkeit der Dämonen behaupten konnten, ohne das Dasein von Dämonen oder Göttern zu leugnen. Nun ist es eine unwidersprechliche Tatsache, daß der Dämonenglaube mit dem Aufkommen und mit dem Siege des Christentums durchaus nicht aufhörte, daß vielmehr die Christen des 3. und 4. Jahrhunderts — und die Christen des folgenden Jahrtausends erst recht — die Dämonenfurcht der Heiden zu einem wesentlichen Bestandteile des neuen Glaubens machten. Von „Freien" wird es oft so dargestellt, als ob der Stifter des Christentums, mag man unter ihm Jesus Christus selbst verstehen oder den Apostel Paulus, mit der Erlösung durch den Gottessohn die arme Menschheit von der Dämonenfurcht befreit habe, als ob erst die beschränkte Kirche die Dämonologie wieder eingeführt habe. Das ist eine bewußte oder unbewußte Fälschung der Geschichte. Die Dämonen spielen in den Evangelien und auch bei Paulus eine zu große Rolle. Man darf so nicht zwischen einer realen Kirche und einer idealen Christenlehre unterscheiden; immer war das Christentum nur die Gemeinschaft der Christen in einer Kirche.

Die Kirche machte sogar den gefährlichen Schritt, das Dämonen- und Göttergesindel, mit welchem die antike Welt gemütlich auskam, in dem System ihrer Theologie unterzubringen und den Glauben an diese Dämonen zu einem ihrer neuen Glaubensartikel zu machen. Und den Unglauben an Dämonen zu einer Sünde. Wobei besonders zu bemerken ist, daß diese beiden Begriffe — Glaube und Sünde — dem heidnischen Altertum fremd waren, aus dem Judentum stammten, aus der Überzeugung von einer persönlichen Offenbarung des Gottes, daß also die strenge Forderung eines Glaubens das ganze Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Religion umgestaltete. Das Christentum verfuhr mit den Dämonen der Heiden genau so, wie die Juden mit den Lokalgöttern ihrer Nachbarn verfahren waren. Die Götzen der Heiden waren ja nicht geleugnet worden; die Juden waren nur versichert, daß ihr Jahve noch stärker wäre, noch größeren Zauber üben könnte als die Götzen. Und so machte das Christentum die Dämonen nicht zu einem falschen, sondern nur zu einem unwirksameren Glaubensgegenstand. Die gläubigen Menschen wurden zu einem irdischen und himmlischen Staate unter Gottes Herrschaft vereinigt; die ungläubigen Menschen und die Dämonen (auch die Götzen der Heiden) bildeten wieder einen Staat, unter der Herrschaft des Teufels. Und so allmächtig war der Gott, der durch seinen Sohn die Welt erlöst hatte, daß die Dämonen, übrigens mit übermenschlicher Kraft und übermenschlichem Wissen ausgerüstet, ohnmächtig wurden, sobald man ihnen das Zeichen oder den Namen des Gottessohns entgegenhielt; wobei nur nicht zu begreifen ist, warum das Reich des ohnmächtigen Teufels für das Reich des allmächtigen Gottes eine Gefahr zu sein nicht aufhörte. Das Christentum hatte versprochen, die arme Menschheit vom Bösen zu erlösen, von den Dämonen; eben das hatte Lucretius versprochen. Wollen wir nun den Gegensatz zwischen diesen beiden Befreiungen so kurz wie möglich fassen, so kommen wir am einfachsten zu dem Unterschied zwischen antiker und christlicher Gottlosigkeit. Lucretius erlöste die Welt aus der Dämonenfurcht durch die Lehre, daß man sich um die elenden Dämonen nicht zu kümmern brauchte; die christliche Kirche dagegen behauptete, die Menschen wären schon von selbst erlöst, wenn sie an die christliche Theologie *glaubten*, wenn sie nicht die Sünde des Unglaubens begingen. Die antike Befreiung bestand also im Unglauben; die christliche Befreiung bestand im Glauben. Als man nachher nicht mehr so recht glauben konnte, an die widervernünftigen Sätze der Theologie nicht mehr glauben konnte, wurde die Welt aufs neue von einer furchtbaren Höllenangst gepackt und war, wenn sie frei werden wollte, genötigt, wieder nach dem alten Mittel

des Unglaubens zu greifen. Jetzt aber hatte der Dämonenglaube die ungeheuerliche Form eines theologischen Systems angenommen und die Menschheit mußte, wenn sie frei werden wollte, den Kampf gegen die Theologie aufnehmen.

XII

Römer

Die Gottlosigkeit bei den Römern ist nicht so übersichtlich wie die Gottlosigkeit bei den Griechen etwa im 5. Jahrhundert; wir haben in den tausend Jahren der altrömischen Geschichte keine Epoche, die wir vom Standpunkte der Menschheit als eine Blütezeit des römischen Geistes betrachten könnten, wir glauben nicht mehr an die Legende von der Klassizität des Augusteischen Zeitalters. So erstreckt sich die römische Geschichte von den barbarischen Anfängen bis in die Barbarei des Niedergangs, politisch und welthistorisch bedeutungsvoll und nachwirksam, aber arm an Denken und Dichten. Am Ende dieser tausend Jahre ist das römische Weltreich christlich geworden und hat auch bereits die Verfolgung der Ketzer und Gottesleugner unter seine Gesetze aufgenommen.

Nicht um eine Lücke auszufüllen, nur um auf eine Verbindung hinzuweisen, sei vor einem kurzen Überblicke über den Atheismus der Römerzeit zweier Tatsachen gedacht: der Religionsvorstellungen bei den Spätgriechen und der religiösen Abhängigkeit der Römer von den Griechen. Nur mit wenigen Worten.

Nach Alexander dem Großen gab es auch in Griechenland keine Dichter und nicht viele Denker mehr, die der Welt etwas zu sagen hatten. Daran wird die bessere Kenntnis der lange verschollenen Hellenisten kaum viel ändern. In Wissenschaft und Kunst begann der Betrieb, der nach der Stadt Alexanders noch heute Alexandrinismus heißt. Dieser ganze Hellenismus zehrte von seinem eigenen Fette; und das Licht erlosch, als das Öl verbraucht war. Um die Religion stand es nicht anders, was immer man gefällig in die Mysterien und in den Neuplatonismus hineinzulegen versucht hat. Fürsten und Städte lebten in einer Gedankenlosigkeit dahin, von der es schwer ist zu entscheiden, ob sie mehr Aberglaube oder mehr Unglaube war. Unter Alexander dem Großen zuerst wurde religiöse Weitherzigkeit, die mehr als Duldung war, zu einem Mittel der Weltpolitik. Auch die Vergottung des Herrschers kam nicht aus einem Gefühl der mystischen Einheit, war vielmehr sicherlich eine Anpassung an orientalischen Sprachgebrauch. Und die Vergottung der römischen Kaiser, die den Kirchenvätern als eine Gotteslästerung erscheinen mußte, war nur eine Nachahmung hellenistischer Fürstengewohnheiten. Auch wohl die Beflissenheit römischer Kaiser, Tempel und Priester reich zu

beschenken, aber nur so, wie man andere Schmarotzer beschenkte; mit dem Vorbehalte, ihnen die Schätze bei guter Gelegenheit wieder abzunehmen.

Invasion des griechischen Geistes

Es ist bekannt, daß die gebildeten Römer nicht nur in diesen Dingen sich mit einer ihnen sonst fremden Bescheidenheit Schüler der Griechen nannten. Vieles erinnert daran, wie in Deutschland Schrifttum und Kunst des 18. Jahrhunderts das Frankreich Ludwig XIV. zum Vorbilde nahm; aber die Abhängigkeit der Römer ging doch noch weit über eine solche bloße Mode hinaus. In Deutschland gab es wenigstens eine religiöse Selbständigkeit, so schlimm es auch gerade damals um den Protestantismus stand; die Römer übersetzten nicht nur Gedichte und Theaterstücke ins Lateinische oder plagiierten sie, sie übersetzten auch Götter und Kulte. Bei dieser ungeheuren Rezeption des griechischen Geistes, die vielleicht besser als mit der Französelei in Deutschland mit der Eroberung Englands durch die Normannen verglichen werden könnte — nur daß Rom in Sprache und Sitte von den Besiegten unterjocht wurde —, bei dieser Invasion der griechischen Kultur darf nicht übersehen werden, daß der römische Philhellenismus wahllos und kritiklos die Philosophen und Künstler aller griechischen Zeiten zu Mustern nahm, zunächst die Männer der elenden Spätzeit und nur nebenbei auch die Großen des 5. Jahrhunderts bewunderte; das Dogma vom klassischen Altertum herrschte schon damals und bezog sich eben nur auf die Griechen. Die geistige Unterwerfung unter Griechenland setzte schon sehr früh ein: man paßte sich der griechischen Mythologie an und führte die Gründung Roms auf einen Helden des Trojanischen Kriegs zurück; man plünderte vom 2. Jahrhundert ab griechische Städte, bewies aber der griechischen Eigenart alle mögliche Schonung; und obgleich Griechenfresser, wie bei uns Franzosenfresser, sich der Fremdländerei entgegenstemmten, machte die griechische Mode just nach der Besiegung Griechenlands reißende Fortschritte. Hellenistischer Aberglaube und Unglaube machten sich in Rom breit; junge Römer der guten Gesellschaft reisten um ihrer Bildung willen nach Griechenland. Burckhardt (Griechische Kulturgeschichte, IV, S. 571) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die römischen Lustspiele gewöhnlich in Athen spielten, so wie wir noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Sittenstücke interessant fanden, deren Handlung uns nach Paris versetzte. In allen Dingen der Erkenntnis und des Geschmacks waren und blieben die Römer so unselbständig, so in der Nachahmung von Hellas befangen, wie wir Nachahmer der Franzosen doch nur etwa vom Dreißigjährigen Kriege bis auf Lessing blieben.

Und noch eins möchte ich vorausschicken. Waren schon in den griechischen Kleinstaaten die Atheismusprozesse, für deren Zählung die zehn

Finger genügten, Folgen von politischen Strömungen, so war in Rom, bevor das siegreiche Christentum die Verfolgung von Heiden und Ketzern zum Grundsatze erhob, religiöse Duldsamkeit ebenso allgemein wie politische Unduldsamkeit. Der römische Stadtstaat war zu einem Weltreiche von unerhörter Ausdehnung geworden; innerhalb dieses ungeheuren Reiches, das immer schwerer zusammenzuhalten und zu regieren war, bildete sich die Unterdrückung der politischen Freiheit, nur nicht gerade der religiösen, zu einer Erbweisheit der Kaiser aus.

Was ich hier biete, darf sich natürlich nicht rühmen, auf eigenen Forschungen zu beruhen; ich muß schon froh sein, wenn es mir gelingen sollte, die Züge zu einem nicht ganz geläufigen, aber dennoch ähnlichen Bilde zu vereinigen, die ich sichtbar oder versteckt besonders bei Gibbon, Albert Réville, Wissowa, W. Adolf Schmidt und Harnack gefunden zu haben glaube. Um es gleich in einem kurzen Satze zusammenzufassen, der wie immer in solchen Fällen moderne Worte wählen muß und darum nicht durchaus stimmen kann: die weitverbreitete monotheistische Religion der gebildeten Römer der Kaiserzeit erschien ihnen selbst eher wie eine atheistische Philosophie; die Götter waren völlig nach dem Bilde des Menschen geschaffen worden, so erschien der bildlose Glaube leicht als Gottlosigkeit.

Auf die antike Vorstellung, daß Bildlosigkeit Atheismus sein müsse, werde ich noch zurückkommen. Daß aber sowohl die Römer ihre wachsende Neigung zu einer monotheistischen Welterklärung, als auch die Christen (nachdem sie sich endgültig von den Judenchristen getrennt hatten) ihr neues Evangelium für eine Philosophie nahmen und ausgaben, das war gar nicht so wunderlich, wie es unserer durch so viele theologische Jahrhunderte hindurch gegangenen Zeit scheinen muß. Eine Welterklärung, eine Kosmologie war von den antiken Philosophen von jeher gesucht worden; und da war die eine göttliche Kraft kein schlechteres Erklärungsprinzip als etwa das Feuer oder das Wasser oder die Idee oder die Entelechie; eine unoffenbarte Religion unterscheidet sich nicht gar so sehr von einer Philosophie.

Nun vergesse man nicht, daß auch das Christentum der ersten zwei Jahrhunderte und noch darüber hinaus keines der Dogmen kannte, die ein Opfer des Intellekts verlangen; was den Kindern, was den Erwachsenen gelehrt wurde, das war außer der Heilslehre und der neuen Moral eigentlich nur etwas Historisches: das Leben und Sterben des Heilands. Darum hatten sich ja zuerst so viele Juden den Christianern anschließen können, ohne mit dem Judentum zu brechen, weil auch der Judaismus neben seinen vernünftigen und unvernünftigen Gesetzen

nur ein einziges Dogma gekannt hatte, das vom Dasein eines Gottes, und dieses Dogma recht gut ein philosophischer Satz heißen konnte, wenn der eine Gott erst aufgehört hatte, der mächtigere Nationalgott neben anderen Nationalgöttern zu sein. Nun hat schon Harnack („Mission und Ausbreitung des Christentums", S. 188) darauf hingewiesen, daß die neue Lehre nur im Streite mit den Gegnern eine Philosophie genannt wurde, daß die Gemeinde an ihrer Lehre eine geoffenbarte Gottesweisheit zu besitzen glaubte. Aber auf die ungebildete Masse kommt es bei dieser Frage nicht an. Genug daran, daß die Gelehrten, die den Schriftkampf gegen den Polytheismus aufnahmen, eine neue Philosophie zu verteidigen vorgaben. Die Vorstellung muß tief eingedrungen sein, weil noch später die Bilder des Heilands den Typus eines Philosophen oder Rhetors zeigen.

Außer dem unbewußten Hochmut, in ihrem Glauben eine Welterklärung zu besitzen, mögen die christlichen Streiter zwei bewußte Gründe gehabt haben, ihre Religion als eine Philosophie darzustellen. Genau genommen: nur den einen Grund, den Verfolgungen keine Handhabe zu bieten. Darum beschränkten sie sich darauf, ihre modernste Philosophie den älteren Schulphilosophien gegenüberzustellen, und ließen die römische Staatsreligion womöglich ungeschoren; darum hofften sie, unter solchen Vorspiegelungen die gleiche Duldung vom Staate zu genießen wie andere Philosophenschulen. Hochmütig ist es wiederum und lächerlich dazu, wenn die halbgelehrten Christen jener Tage ihre vermeintliche Philosophie nicht nur für die beste in der Welt erklärten, sondern auch für die älteste; frisch und fröhlich wurde behauptet: was jemals Gutes geschrieben worden wäre, hätten die alten Philosophen (ebenso die Religionsstifter und die Dichter) von irgendwelchen sagenhaften vorchristlichen Christen abgelernt.

Duldung

Was aber die Duldung durch den römischen Staat betrifft, so lag bei den christlichen Schreibern ein Rechenfehler vor. Mochten einzelne Principes Dichter begönnert haben, mochten spätere Kaiser sogar selbst als Philosophen auftreten, der römische Staat als solcher war ehrlich amusisch. Er duldete es von Zeit zu Zeit, daß die ebenso amusischen Römer griechische Dichter und Philosophen plagiierten; wenn es aber in die Politik des Staates oder der Kaiser nicht paßte, dann wurden just die fremden Philosophien härter verfolgt als die fremden Religionen. Eine eigentliche Religionsfeindschaft war den Römern fremd; wo die Juden, die in manchen Städten des Römerreichs verhältnismäßig zahlreicher waren als etwa heute die Juden in Berlin, gehaßt und verachtet wurden, da geschah das um ihrer Sitten und Gebräuche willen; und die Christianer

wurden noch lange, nachdem die Judenchristen keine Rolle mehr spielten, für jüdische Sektierer gehalten. Religionen wie philosophische Anschauungen wurden nur aus politischen Gründen verfolgt;*) Haß und Verachtung des Volkes wurde politisch ausgenützt, wie auch der Haß der wenigstens im 1. Jahrhundert viel mächtigeren Juden gegen die christlichen Rivalen. Die Beschuldigung, daß die Juden an der Christenverfolgung unter Nero mitschuldig waren, scheint nicht unberechtigt zu sein; die Christen wurden damals und noch bis zur Zeit des Diocletian um ihres angeblichen Atheismus willen verfolgt, nicht ganz so blutig, wie die Märtyrerlegenden und die christlichen Geschichtschreiber glauben machen möchten, aber immerhin hart genug; der Vorwurf des Atheismus, der sich zuerst nur auf den Mangel an Götterbildern und Göttertempeln (bei den Juden) bezogen hatte, hätte sich den Christen gegenüber bald nicht mehr aufrecht halten lassen, wenn nicht in einem für uns schwer faßbaren Bedeutungswandel schließlich die Weigerung der Christen, dem Kaiserbilde zu opfern, für einen Beweis ihres Atheismus ausgegeben worden wäre.

Unduldsamkeit

Unter solchen Umständen kann es nicht überraschen, daß die Fragmente zum Kampfe gegen die Gedanken- und Glaubensfreiheit, die ich aus der römischen Kaiserzeit zu bieten habe, durcheinander und ohne Unterschied die Philosophenschulen und die neuen Religionsgemeinschaften betreffen, ja sogar die Literatur und die kümmerlichen Anfänge einer Journalistik. Man kann sagen: der Despotismus der Kaiser, der blutige ebensogut wie der aufgeklärte, verteidigte das einzige Dogma der Zeit, die Göttlichkeit der kaiserlichen Macht. Schon vorher konnte das Verbrechen der Majestät begangen werden, das Verbrechen gegen die Hoheit oder Ehrwürdigkeit, die in den Zeiten der Republik dem römischen Volke zugesprochen wurde und dann schrittweise auf die Dynastie und auf die späteren Principes überging. Das Schwanken zwischen Milde und Härte äußerte sich schon unter den ersten Cäsaren darin, daß zuerst nur die Taten, bald auch die Worte bestraft wurden. Man sieht, da das religiöse Bekenntnis aus Worten besteht, daß die Religion erst bei einer harten Auslegung des Gesetzes bestraft werden konnte. Cicero warf es dem Julius Cäsar schon vor, freilich erst nach dessen Tode, man habe

*) Es ist tendenziös und darum übertrieben, wenn Voltaire eine allgemeine Duldsamkeit der Römer behauptet; er schreibt an d'Alembert (14. April 1764): „Müssen Sie nicht Ihr Frankreich aufs tiefste verachten, wenn Sie die griechische und römische Geschichte lesen? Wurde in Rom, von Romulus bis Konstantinus, ein einziger Mensch um seiner Denkungsart willen verfolgt? Hätte der Senat jemals die Enzyklopädie gehindert? Hat es jemals einen so blödsinnigen und zugleich trostlosen Fanatismus gegeben wie den von Ihren Pedanten?"

ſich unter ſeiner Tyrannei nicht frei äußern dürfen. Bei den Juliern wiederholte ſich die Erſcheinung, daß der Princeps zuerſt liberal das Wort (es handelt ſich nur um das politiſche Wort) freigab, bald aber in der Sorge um ſeine Macht gegen anonyme, endlich auch gegen ehrliche Angriffe das Majeſtätsgeſetz geltend machte. Ja, ſchon unter Auguſtus begann der Zorn der Machthaber ſich gelegentlich gegen die ſonſt begönnerten ſchlüpfrigen Dichter zu wenden, unter dem Vorwande der Sittenverderbnis, wodurch denn die Verfolgung von dem politiſchen Gebiete auf einen Kreis übertrat, der die Religion berührte.

Raſcher als bei Auguſtus meldete ſich die „Reaktion“ unter Tiberius und Caligula; Caligula zuerſt griff auch die Schulen an, alſo nach dem Sprachgebrauche jener Zeit die Philoſophie. Wir haben der Entwicklung nicht nachzugehen und nicht zu unterſuchen, ob dieſe Verfolgungsſucht, die ſchon unter Caligula gegen die antike Bibel, den Homeros, ſich zu wenden anſchickte, wirklich bei Claudius in Blödſinn, bei Nero in Wahnſinn ausartete; wir haben auch nicht weiter darauf zu achten, wie das primitive Journal Roms, die acta diurna, unter dieſer Zenſur ſich aus einem wahrſcheinlich ſehr leſenswerten offiziellen Blatte in ein offiziöſes Käſeblatt mit Hof- und Schauſpielnachrichten, Anekdoten und frommen Anzeigen verwandelte. Man ſtoße ſich nicht an dieſen modernen Ausdrücken und an dem Worte Zenſur. Trotzdem der Buchdruck noch nicht erfunden war, gab es im damaligen Rom einen ſehr ausgebreiteten Buchhandel; die Auflagen ſcheinen groß geweſen zu ſein und die Autoren brachten ihre Werke durch Vorleſungen gern ſelbſt ins Publikum. Wenn man von geiſtigem Eigentum abſieht, das die klugen Römer nicht kannten, kann man ihr Bücherweſen recht gut mit dem in unſerem 18. Jahrhundert vergleichen. In vielen Äußerlichkeiten, aber auch in ſeinem Einfluſſe auf die oberen Schichten; W. A. Schmidt, dem ich („Geſchichte der Denk- und Glaubensfreiheit“) hier folge, weiſt ſchon auf die merkwürdige Erſcheinung hin, „daß jener große Aufſchwung in dem mechaniſchen Betriebe der ſchriftlichen Vervielfältigung ebenſo dem Chriſtentum, wie die Erfindung der Buchdruckerkunſt der Reformation voranging“ (S. 138). Bald drohte die Schriftſtellerei ein Gewerbe zu werden; Martialis, der unſere Hauptquelle für das Schriftſtellerweſen jener Zeit iſt, ſpricht einmal vom Worthandel (der Advokaten und der Poeten). Für die Machthaber war es wichtig, daß das Publikum in den Buchhandlungen und in den Bibliotheken zuſammentraf und die Zeitereigniſſe beſprach und daß wohl auch die neueſten Schriften als Schulbücher benützt wurden.

Nun blieb es nicht bei einer politiſchen und bei einer moraliſchen Zenſur; die Julier übernahmen die Oberprieſterwürde, wurden (modern

ausgedrückt) Papstkaiser, wie der russische Zar, und nahmen als solche das Recht in Anspruch, in ihrer Monarchie das Eindringen fremder Religionen und die Ausbreitung von Ketzereien zu unterdrücken; der Schutz der Pfaffen und der althergebrachten Zeremonien schloß sich an. Schon der religiös freidenkende Mäcenas gab dem Augustus den ewig machiavellistischen Rat, dem Volke die Religion zu erhalten, weil Verächter der Gottheit gewöhnlich auch sonst Rebellen seien oder Neuerer; aber daran knüpfte er den noch viel politischeren Rat, auch die Magier nicht zu dulden; ihre Prophezeiungen könnten gefährlich werden. Unter Umständen richtete sich die Schärfe des Gesetzes am empfindlichsten gegen die Juden und gegen die Christianer. Feindseligkeiten gegen die griechische Religion gab es nicht, weil man die römische und die griechische Religion, wie vielfach heute noch, für identisch hielt; warum auch der ägyptische Kult frühzeitig in Rom geduldet wurde, wissen wir nicht, aber es war so: er wurde zu einer Mode. Der Glaubenseifer der Julier richtete sich also zumeist (vielleicht ist es aber nur ein Zufall, daß wir dies am besten wissen) gegen die Juden, die dem Volke überall verhaßt waren und deren bildloser Monotheismus just als Atheismus oder Götterverachtung erschien; auch waren ja die Cäsaren aus Oberpriestern schließlich so etwas wie kleine Götter geworden*) (freilich divi erst nach ihrem Tode, wie die Ahnen bei den Chinesen), und die Juden wie später die Christen weigerten sich, diesen Göttern zu opfern oder ihnen auch nur Bildsäulen zu errichten. So scheint es mir nicht allzu gewagt, die Verfolgung der monotheistischen Juden (und später der Christen) durch die polytheistischen Principes mit den Verfolgungen zu vergleichen, die in den drei Jahrhunderten nach der Reformation die streng monotheistischen

*) Die Vergötterung der Monarchen scheint von Asien ausgegangen zu sein, wo die Erben Alexanders zuerst diese Huldigungen forderten, die dann auf die römischen Statthalter und endlich als eine neue Form der Schmeichelei auf die Kaiser übergingen, mit Altären, Tempeln, Festen und Opfern. Bereits unter den Juliern bildete sich dann die Mode heraus, den Kaiser — aber erst nach seinem Tode und nur, wenn sein Andenken nicht verflucht wurde — unter die Götter zu versetzen. Eigentlich tat man da nur im Lichte der nahen Gegenwart, was die Mythologie wahrscheinlich einst mit Heroen und Fürsten getan hatte. Wie aber schon die Vergötterung des Romulus den Volksglauben der Römer kaum beeinflußt hatte, so gerieten die Vergötterungen der vielen römischen Kaiser bald wieder in Vergessenheit und hatten keine religiösen Folgen. (Man kann dabei meines Erachtens an neuere Heiligsprechungen der katholischen Kirche denken, die seit einigen Jahrhunderten keinen allgemein populären Heiligen mehr hervorgebracht haben.)

Die gleiche Herkunft hatte es und gehört doch auf ein ganz anderes Gebiet, wenn der kluge Diocletianus die Pracht des persischen Hofes und das asiatische Zeremoniell (Diadem, Unnahbarkeit des Kaisers, abscheuliche Titulaturen) im Abendlande einführte. Es war in ungläubiger Zeit eine metaphorische Vergötterung. Sie ist, da gemildert und dort gesteigert, über anderthalb Jahrtausende bis auf unsere Zeit gekommen.

Deisten von den Machthabern zu erleiden hatten, die sich zu einem dreieinigen Gotte bekannten.

Die Behandlung der Juden (die Christianer mögen im 1. Jahrhundert mitverstanden worden sein) erinnert vielfach an die, die ihnen heutzutage in Rußland zuteil wird. Die Verfolgung ging bald von den gesetzlichen Stellen aus, bald von beutegierigen Beamten; bald wurden sie verjagt, bald durften sie sich gegen ein Kopfgeld an bestimmten Stellen aufhalten. Die gräßlichsten Schandtaten wurden ihnen angedichtet. Als die Christen sich deutlich von den Juden geschieden hatten, und selbst als die Harmlosigkeit oder Ungefährlichkeit ihrer Lehren von Wohlmeinenden erkannt wurde, ließ man von der Gewohnheit nicht ab, sie gelegentlich zu foltern oder zu ermorden. Auch mildere Kaiser und Statthalter ließen die alten Gesetze nicht völlig in Vergessenheit geraten; man wollte aus politischen Gründen keine Neuerer dulden, höchstens wurde unter Trajanus der gemeinsten Denunziation Einhalt getan. Eigentlich religiöser Eifer stachelte zu solcher Unduldsamkeit nicht an; die führenden Männer waren durchaus ungläubig, skeptisch oder geradezu atheistisch; auch das Volk konnte nicht mehr recht gläubig sein, da die Tempel verödet waren. Ja, in Rom waren nicht einmal die Philosophenschulen fanatisch; Lehrer und Schüler nannten sich zwar gern nach irgendeinem der kanonischen Philosophen, aber eigentlich herrschte zumeist unter dem Namen des Eklektizismus eine rationalistische Popularphilosophie, wirklich nicht viel anders als etwa in Frankreich unter Ludwig XV. Dem späteren Deismus entsprach ziemlich genau der Euhemerismus, der denn auch schon von Plutarchos beschuldigt wurde, den Atheismus über die Welt gebracht zu haben. Das niedere Volk war — wie immer — abergläubisch und gleichmäßig geneigt, die infamsten Betrügereien gläubig hinzunehmen. Unterstützten nun die Machthaber Priester und Zeremonien, so ist es nicht zu hart, diesen Standpunkt Frömmelei zu nennen. Es geschah, was in solchen Übergangszeiten immer geschieht; und im Grunde sind alle Zeiten Übergangszeiten. Alter Glaube und Aberglaube wurde ruchlos geschützt, neuer Glaube und Aberglaube ebenso ruchlos verfolgt. Die Hinrichtung Jesu Christi, die Anklagen gegen Apollonius von Tyana, lassen sich auch als Äußerungen dieser religionspolitischen Heuchelei auffassen; man erklärte die alten Wahrsagungen für göttlich und bestrafte die neu auftretenden Wahrsager. Ebenso wurden die alten Priesterkollegien, in denen es von frivolen Freigeistern wimmelte, immer wieder in ihren Privilegien bestätigt. Wo uns das Wort von dem Augurenlachen bei Cicero überliefert wird, sagt der Sprecher, selbst ein Oberpriester, geradezu, daß dem Volke die Religion mit allem Zubehör erhalten werden

müsse, daß er aber nicht einmal an das Dasein der Götter glauben könne; in vertrautem Kreise dürfe man das ruhig aussprechen. Noch einmal: wo der Unglaube bestraft wurde, da geschah es gewiß nicht mit dem guten Gewissen des späteren christlichen Eifers; schon unter Tiberius konnte, vielleicht auch schon ironisch, der Grundsatz aufgestellt werden: um Gotteslästerungen mögen sich die Götter kümmern (Deorum injurias Diis curae). Trotzdem nun die römische Philosophie wahrlich nicht neuerungssüchtig war, richtete sich der Absolutismus der Machthaber bald, wie schon erwähnt, gegen einzelne Philosophen. Es ist nicht richtig, wenn man da bestimmte Philosophenschulen nennt; nicht bestimmte Lehrsätze wurden angeklagt, sondern diejenigen Charaktere unter den Philosophen, die aus dem einen oder anderen Grunde dem Absolutismus gefährlich schienen. Höchstens könnte man sagen, daß es unter den Opfern der Kaiser viele Stoiker gab, doch nur darum, weil die stoische Moral von ihren Bekennern einigen Bekenntnismut verlangte. Der Mut war unbequemer als das Bekenntnis. Ein unklarer Skeptiker wie Cicero, ein viel klarerer Skeptiker wie Cotta durften ihre Verachtung des Volksglaubens lange unbehelligt vortragen; vorsichtige Skepsis, die zuletzt ihre Verbeugung vor Einem Gotte und Einem Kaiser machte, wurde geduldet. Unfreundlicher wurden die Kyniker angesehen, aber nur darum, weil ihr Hang zur Unabhängigkeit und ihre starke und oft witzige Ausdrucksweise sie leicht zu Angriffen gegen die Machthaber verführte; auch haßte man ihre asketische Lebensweise und die Kapuzinerpredigten, die den genußsüchtigen Hofleuten ein immerwährender Vorwurf waren.

Nicht viel anders als im siècle Louis XV. waren die meisten römischen Schriftsteller der Kaiserzeit Epikureer; das Dasein der Götter wurde nicht mehr geradezu in Frage gestellt (wie es noch von Lucretius geschehen war), aber da dogmatisch die Unsterblichkeit der Seele geleugnet wurde, ebenso dogmatisch jeglicher Anteil der Götter an einem Weltregiment, da ferner die Epikureer Feinde des Volksglaubens und insbesondere der Wahrsagerei waren, so hätte diese Schule die ärgste Verfolgung von seiten der Reaktion verdient, wie sie ihr denn fünfzehnhundert Jahre später nach dem Wiederaufleben des Epikureismus von den christlichen Gewalten zuteil wurde. Schon damals galten die Epikureer (sehr mit Unrecht) für Genüßlinge; lebensfreudige Menschen schienen dem Staate nicht gefährlich. Umgekehrt ging es — wie schon erwähnt — den Stoikern oft schlecht, trotzdem sie, in Griechenland und später in Rom, im Prinzip wenigstens eine persönliche Weltregierung lehrten und ein höchstes Wesen anerkannten, freilich die Volksreligion durch rationalistische und skeptische Deutungen und durch ihre Aufstellung eines unbeugsamen

Fatums doch wieder gefährdeten. Das hätte man ihnen ebenso durchgehen lassen wie den Epikureern ihren Spott über die Religion, wenn die Stoiker nicht moralische Rigoristen gewesen wären, wenigstens in ihren Worten, und nicht in diesem Sinne auf das Staatsleben hätten einwirken wollen. Sie waren politische Doktrinäre, waren stolz auf den Tyrannenmörder Brutus, und wenn sie nicht geradezu die Wiederaufrichtung der alten Republik verlangten, so verlangten sie doch einen Rechtsstaat. Seneca und alle seine stoischen Gesinnungsgenossen waren Männer der Opposition, kritisierten die Regierung und verteidigten fortschrittliche Neuerungen. Bei einer Vergleichung mit der französischen Aufklärungszeit wäre es einer Bemerkung nicht unwert, daß diese von den meisten Kaisern bestgehaßte Philosophenschule eine Moral predigte, die der besseren Moral der christlichen Zeit ziemlich nahekam, und daß sie gerade darum mit Mißtrauen betrachtet wurde.

Sieht man von der Zugehörigkeit zu einzelnen philosophischen Schulen ab, so darf man wohl sagen, daß die gebildete Oberschicht in der römischen Kaiserzeit entweder atheistisch oder doch sehr lau im Glauben war. Schon tauchte der unhistorische Verdacht auf, der dann im 18. Jahrhundert so breit vorgetragen wurde: die Religionen seien von politischen Betrügern erfunden worden. Vielfach gelehrt wurde (wofür ich mich nicht bloß auf Kirchenväter berufen könnte), daß es eine dreifache Quelle der Religion gebe: die Dichtungen mit ihrer volkstümlichen Mythologie, den natürlichen Verstand und das Staatsgesetz. Man achte darauf, was nicht erst gesagt zu werden braucht und doch einen entscheidenden Unterschied gegen die christliche Zeit bedingt, daß eine Offenbarung als Religionsquelle gar nicht in die Vorstellung kam; daß also, wer den Poeten, den Naturphilosophen und den Gesetzen ihre Götter nicht glaubte, sich viel friedlicher als unter Christen zu einem oberflächlich skeptischen Agnostizismus bekennen durfte. Und weil es eben keine offenbarten Dogmen von einem allweisen und allgütigen Schöpfer gab, darum war auch der Pessimismus und die Berufung auf die Fortuna als die oberste Weltregiererin (man denke nur an den älteren Plinius), war das Verwerfen alles Wunderglaubens noch keine Ketzerei in christlichem Sinne, konnte auch von frömmelnden Kaisern lächelnd geduldet werden, insolange diese gebildeten Aufklärer sich um Politik nicht kümmerten. Auch in der Neuzeit wurde ja die politische Gefährlichkeit der Aufklärung oft zum Vorwande genommen, um Freigeisterei zu unterdrücken; in der Kaiserzeit war es kein Vorwand; in Wirklichkeit galt der Kampf nicht den religiösen, sondern nur den politischen Freidenkern. Den Philosophen und sehr bald auch den Dichtern, die wie gewöhnlich die neuesten philosophischen

Gedanken ins Volk trugen, zu einem Epigramm konzentriert oder auch wohl verwässert, je nachdem. Auch bei den Dichtern war Atheismus und Indifferentismus, Pessimismus und Zufallslehre, Spott über Himmel und Hölle in bunter Auswahl zu finden.

Die Kaiser, ob sie nun persönlich ein gutes oder ein schlechtes Beispiel gaben (die Wahrheit über die Charaktere der meisten römischen Kaiser wird schwerlich je zu erfahren sein, es ist nur eine andere Mythologie als die der römischen Könige), wurden nicht müde, die Sitten durch den Glauben zu verbessern. Sie benahmen sich dabei wunderlich genug: gerade die Satiriker, denen es ernst war mit ihrem Kampfe gegen die geschlechtliche Perversität und gegen die Geldkrankheit der Zeit, waren den Kaisern unbequem. Die besten Satiriker rechneten sich zu den Stoikern, waren politische Naturen und richteten ihre Angriffe — offen oder versteckt — gegen den Cäsar, den Monarchen. Die Satiriker waren also verdächtig, wenn sie nicht so feige Schelme waren wie Martialis. Um so wohlgelittener waren die eigentlichen Dichter, Epikureer oder Kyniker, die dem Hofe schmeichelten und zum Ersatz dem Volke hie und da etwas zu lachen gaben. Wollte man sich auf den moralischen Standpunkt stellen, so wäre Horatius tiefer zu stellen als die anderen, weil er die Beräucherung des Hofes und die Verführung des Volkes mit bewußter Überlegenheit geübt zu haben scheint.

Der Hof, in dem sich nun etwa fünfhundert Jahre lang die römische Regierung verkörperte, zeigte in dem ganzen ungeheuren Wechsel dieses Zeitraums, also von dem republikanischen Formelkram des Augustus bis zu der orientalischen und christelnden Despotie des Verfalls, immer wieder das Bestreben, den Schein einer konservativen Gesinnung aufrechtzuerhalten. In Wirklichkeit war die Opposition konservativ, in den Fragen der Sittlichkeit, des Glaubens und der Politik. Hof und Opposition gingen bezüglich der Sittlichkeit und der alten republikanischen Volksrechte schroff auseinander; bezüglich der Religion behaupteten beide solange, das gleiche Ziel zu verfolgen, bis die große Revolution, die man den Sieg des Christentums nennt, allen Versuchen einer Konservierung des alten Glaubens ein Ende machte. Wir werden nachher kurz erwähnen, wie dieser Sieg des Christentums den letzten Heiden als ein Sieg des Atheismus erschien und wie krampfhaft Julianus der Abtrünnige, der richtiger der Getreue heißen sollte, dagegen reagierte.

Wir sind weit vorausgeeilt. Die konservative, der Orthodoxie freundliche Gesinnung der Kaiser unterschied sich schon unter den Juliern dadurch etwa von der Reaktion unserer Zeit, daß z. B. die Offiziösen des 1. Jahrhunderts keinen Anstoß daran nahmen, wenn sie in der einen Zeile das

Priestertum verteidigten, in der anderen ihre Zweifel am Dasein der Götter aussprachen. So bekannte sich der Hofhistoriograph Vellejus Paterculus zu einem Glauben an Wunder, Wahrsagungen und Gebete, ließ es aber offen, ob ein Gott oder der Zufall die Welt geschaffen hätte. So predigt dieser Schulmeister nicht viel später den Götterkult, versteigt sich dabei in seinem Servilismus so weit, die Cäsaren für die gewissesten Götter zu erklären (weil die Römer sich diese selbst gegeben haben), hat aber kein Bedenken, die Zusammenkünfte des Königs Numa mit der Göttin Egeria für einen Betrug des Königs auszugeben. In der offiziösen Staatszeitung wurden kirchliche Nachrichten mitgeteilt, an denen die gebildete Oberschicht längst keinen Anteil nahm; in den Staatshaushalt wurden Summen für äußerliche Kirchenzwecke eingestellt, die die Vertreter des Volkes und der Ritterschaft niemals bewilligt hätten. An dem Servilismus gegen die Glaubensheuchelei der Cäsaren hatten nun die Philosophen fast niemals teil; so kam es, daß deren Verfolgung mehr und mehr zur Regierungsmaxime wurde, je mehr diese kaiserlichen Revolutionäre den Schein zu wahren suchten, ihr Despotismus schützte das Alte und müßte darum alle Neuerer austilgen.

Soweit war es schon unter Nero gekommen; Nero, als Prinz ein Schüler der Stoiker, als junger Regent ihr boshafter Genosse, wurde langsam der Todfeind seiner Lehrer. Bekannt ist der „Märtyrertod" des geistreichen und immerhin seiner Rolle getreuen Seneca; der Geist der antiken Welt umschwebt dieses nach dem Vorbilde des Sokrates theatralisch eingerichtete und trotzdem eindrucksvolle Sterben.*) Bald darauf wurde einfach jedes Philosophieren in Rom verboten. Immer wieder kamen für die Bekenner der Philosophie mildere Zeiten, immer wieder wurden sie verfolgt oder vertrieben; unter Domitianus gab es eine kurze Zeit der äußersten Bedrängnis, unter Nerva setzte eine längere Epoche der Duldung ein.

in Tyrannos Aber auch im 2. Jahrhundert und auch unter philosophischen Kaisern hörte die Bedrängnis der Gedankenfreiheit selten auf, nur daß die An-

*) Wie bedenklich es ist, die Moralpredigten der vorchristlichen Zeit in die christliche Sprache zu übersetzen, wäre aus der Behandlung deutlich zu machen, die Seneca durch christliche Beurteiler erfuhr; nur daß die ganze Geschichte noch mehr grotesk als belehrend ist. Atheistenriecher und Aufklärer haben den Seneca, der ein Stoiker war, übrigens aber auch andere philosophische Richtungen gelten ließ, um einiger pantheistischer Redensarten willen zu einem Atheisten gemacht, allerdings erst im 17. und 18. Jahrhundert; den Enzyklopädisten gar galt Seneca für einen großen Denker. Im 4. Jahrhundert jedoch glaubte man dem Gerede, dieser selbe Seneca wäre ein heimlicher Christ gewesen, wäre vom heiligen Paulus getauft worden, glaubte sogar an die Echtheit der zwischen Paulus und Seneca gewechselten Briefe. Es gibt eine ganze widerliche Literatur über die Christlichkeit des Seneca und über seinen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus; für den Glauben war nichts zu

griffe sich weniger gegen die philosophischen Lehrmeinungen richteten als gegen die Rhetoren, die nach griechischem Muster in der Beredsamkeit unterrichteten als in einer Kunst, die in einem freien Staate jedem Staatsbürger Ehre machte. Man hat zwischen dem Rednerstil etwa eines Cicero und dem Stile des Quintilianus unterscheiden zu müssen geglaubt; ganz richtig, wenn es sich um die Geschichte des Geschmacks oder der Sprache handelt. In der Hauptsache waren aber diese Rhetorenschulen, vom Standpunkte unserer Zeit beurteilt, in pädagogischer Beziehung gleich abscheuliche Lehranstalten. Die Gemeinplätze, um die herum der Jüngling damals seine Rede aufbauen mußte, waren denn doch noch gekünstelter und dümmer als die oft verspotteten Themen unseres deutschen Aufsatzes, der übrigens geradeswegs von jenen abgeschmackten Übungen herstammt. Da gab es aber unter den weltfremden Redeübungen eine Gruppe, die wenigstens mit der Vergangenheit, mit der römischen Geschichte in enger Beziehung stand und die nach altem Herkommen in den Schulen als letzter Rest des Römergeistes aufrechterhalten wurde: die Lobpreisung des Tyrannenmordes. In der Geschichte der Gedankenfreiheit ist diese Erscheinung unerhört, daß nämlich zu gleicher Zeit jedes Scherzwort gegen den just lebenden Cäsar mit der äußersten Gefahr verbunden war und doch in der Schule solche allgemeine Aufsätze geduldet und gepflegt wurden. Die Seltsamkeit der Erscheinung vermindert sich nicht dadurch, daß die Themen mit hervorragender Geschmacklosigkeit ausgeklügelt waren. Ich will einige Beispiele geben. Soll ein vom Blitze getroffener Tyrann nach dem Gesetze über Blitzschläge auf der Stelle beerdigt oder soll die Leiche nach dem Gesetze gegen die Tyrannen über die Grenze geworfen werden? Ein Tyrann flüchtet in ein Privathaus; der Verfolger zündet das Haus an und erhält für den Tyrannenmord den Ehrenpreis; wird der Hauseigentümer den Mörder mit Erfolg auf Schadenersatz verklagen können? Ein Tyrann hat sich selbst getötet; soll für ihn das Ehrenbegräbnis für Tyrannenmörder gefordert werden? Ein Arzt reicht dem Tyrannen Gift; der Tyrann wünscht von einem

dumm. Der heilige Hieronymus selbst zweifelte nicht an der Echtheit dieser plumpen Fälschung, welche die Romreise des heiligen Paulus beweisen sollte. Für eine Zeit, die mit fast kindlicher Verlogenheit auch Briefe von Jesus Christus und von Maria fälschte, kann ein solcher Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca gar nicht auffallen; wer es für einen bloßen Zufall erklären wollte, daß diese gefälschten Briefe nicht in den Kanon gekommen sind, daß Seneca nicht ein christlicher Märtyrer und Heiliger geworden ist, der würde auch von den freisinnigsten protestantischen Theologen getadelt werden. Ich wollte auch nur hervorheben, daß das Moralpredigen der Stoiker dem christlichen Moralpredigen zum Verwechseln ähnlich war und sich dennoch recht gut mit einer kosmischen Anschauung vertrug, die anderthalb Jahrtausende später bei Freidenkern und Orthodoxen den Eindruck von Pantheismus oder Atheismus machte.

zweiten Ärzte ein Gegenmittel, erhält aber ein noch stärkeres Gift; welcher von den beiden Ärzten verdient den Ehrenpreis? Ich mache da wieder auf einen Unterschied zwischen der römischen und der christlichen Welt aufmerksam. Als der Tyrannenmord im 16. Jahrhundert wieder ein beliebtes Thema wurde und die sogenannten Monarchomachen in Frankreich, Schottland und Spanien den politischen Mord verteidigten, legten sie zwar den Grund zu den demokratischen Revolutionen in England und in Frankreich; aber ihre Gründe waren kirchliche Gründe, ihre Beispiele holten sie vielfach aus der Bibel; im Rom der Kaiserzeit war es einfach eine politische Frage.

Da nun aus den Rhetorenschulen, in denen ein solcher Geist herrschte, die führenden Männer der Armee und der Verwaltung hervorgingen, war es kein Wunder, daß die öffentliche Meinung ein Gemisch von Tyrannenmordlust und Feigheit wurde. In kritischen Augenblicken pflegte die Mordlust über die Feigheit zu siegen. Darum ließen es sich die Kaiser angelegen sein, auch schon die Julier, den Rhetoren das Handwerk zu legen; und zwischen Rhetoren im besonderen und Philosophen im allgemeinen wurde nicht genau unterschieden. Augustus bereits war gegen den Historiker Labienus vorgegangen; war doch die jüngste Vergangenheit, die Ermordung Julius Cäsars, in objektiver Darstellung gar bedenklich. Caligula und Nero duldeten die Deklamationen gegen die Tyrannen nicht, ohne eigentlich ein Gesetz gegen die Gedankenfreiheit vorzuschlagen oder durchzusetzen. Erst Vespasianus kam auf den ganz modernen Einfall, den tyrannenmörderischen Schulaufsätzen oder Deklamationen auf einem Umwege ein Ende zu machen. Den Rhetoren, die bis dahin in Elend und darum in Verachtung gelebt hatten, sollte eine Besoldung ausgesetzt werden. Quintilianus schon war ein solcher ordentlicher Professor ohne subversive Tendenzen. Die hergebrachten Anspielungen auf die große Zeit und die großen Männer der römischen Republik hörten zwar niemals ganz auf, aber philosophisch gebildete Kaiser konnten ohne jede Furcht die Vorlesungen selbst besuchen und sich, wie sie von jeher die Beschützer des Kultus waren, auch noch zu Beschützern des Unterrichts aufwerfen. Etwa von der Mitte des 2. Jahrhunderts an war der Sieg der Monarchie über die Philosophie, die Schule und die Denkfreiheit entschieden, vielleicht gerade durch die besseren Kaiser; hatte man vorher in Schulaufsätzen über den Tyrannenmord gewetteifert, so wetteiferte man jetzt in Schmeicheleien, die von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr die niedrigsten orientalischen Formen annahmen.

Christenverfolgungen

Es gab am Ende keine Philosophen mehr, die zu verfolgen gewesen wären. Die Christenverfolgungen setzten ein. Sie unterschieden sich

durch nichts von den früheren politischen Verfolgungen der Philosophen und Rhetoren: weder durch Konsequenz, noch durch Massenhaftigkeit. Auch ist es für den politischen Charakter dieser fast immer falsch dargestellten Verfolgungen beachtenswert, daß den Christen gerade in der schlimmsten Zeit ja besonders ihre Weigerung zum Vorwurfe gemacht wurde, dem lebendigen Kaiser eine religiöse Verehrung zu bezeugen; in diesem Punkte war nämlich ein gründlicher Wandel eingetreten, und die Kaiser, welche einst erst nach ihrem Tode mit mehr Höflichkeit als Andacht unter die Götter versetzt worden waren, wurden etwa zu der Zeit der Christenverfolgungen nur noch bei Lebzeiten vergottet, so sehr, daß es (wie nach der Ermordung (?) des Maximinianus) nach dem Tode eines Kaisers sofort zu einer schimpflichen Zertrümmerung seiner Götterbilder kam.

Was nun die Inkonsequenz der Kaiser gegen die Christen betrifft, den Wechsel zwischen Strenge und Duldung, so ist wieder an die Verhältnisse der Juden im heutigen Rußland zu erinnern. Unter den Nachfolgern des Severus besaßen die Christen länger als ein Menschenalter volle Religionsfreiheit. Wie schon unter Commodus eine kaiserliche Mätresse die Christen beschützt hatte (die Mätressen sind auch in Frankreich oft fortschrittlich gewesen), so wurde unter Alexander Christus selbst durch weibliche Einflüsse zum Range eines der großen Philosophen erhoben. Auf Jahre der Begünstigung folgten dann in der Regel Jahre der Bedrückung; ja, man kann die romantische Rückkehr zum Heidentum unter Julianus, die aber keine Christenverfolgung war, auch als eine solche Reaktion gegen die letzte und entscheidende Christlichkeit des Constantinus auffassen. Und diese Reaktionen hatten ihren Rückhalt bei der römischen Oberschicht, besonders bei den recht gottlosen Philosophen, die über die Ausbreitung der christlichen Gemeinden oder über ihre staatsgefährliche Organisation oder über ihre ganz fremdartige Moral von Zeit zu Zeit in Schrecken gerieten. Selbst die vielberufene Verfolgung unter Diocletianus war nur eine dieser Reaktionen, diesmal eine vom Mitregenten durchgesetzte Reaktion gegen die vorhergegangene Duldung durch diesen Kaiser. Und auch diese Verfolgung war nicht allgemein, war nicht in allen Provinzen gleich heftig, und eben der Mitregent Galerius, der die Unterdrückung der Christen angeordnet hatte, nahm in einem sehr diplomatischen Edikte die Strafbefehle wieder zurück; ja dieses Edikt gab den Christen schon so gut wie völlige Religionsfreiheit, so daß Constantinus fast nur durch seine späte Annahme der Taufe in der Begünstigung noch weiter ging; schon nach dem Edikte des Galerius durften und sollten die Christen zu ihrem Gotte für den Kaiser und für das Reich beten.

Mit diesem Wechsel zwischen Strenge und Duldung hängt es zusammen, daß die Opfer der Christenverfolgungen bei weitem nicht so zahlreich waren, wie die Kirchenschriftsteller einander nachschrieben. Die zeitgenössischen christlichen Autoren waren so unkritisch und so leichtgläubig, waren endlich so parteiisch, daß es unhistorisch wäre, ihnen bei jeder Unwahrheit eine bewußte Fälschung vorzuwerfen. Sicherlich wurden viele Christen hingerichtet, viele nach den brutalen Sitten der Zeit auch gemartert; aber die Zahl der Opfer und auch die Furchtbarkeit der Todesqualen reicht nicht entfernt an das heran, was tausend Jahre später die christliche Kirche gegen Andersgläubige zu unternehmen begann. Von den Erkenntnisgründen gegen die Wahrheit der Verfolgungsgreuel will ich nur einen erwähnen; es wurden zahllose Wunder berichtet, welche abgehauene Glieder der Märtyrer nachwachsen ließen; wir sind geneigt, es für wahrscheinlicher zu halten, daß solche Glieder gar nicht abgehauen worden waren. Wir erleben es in Kriegszeiten auch noch in unserer kritischeren Zeit, wie jede Partei die Greueltaten des Feindes maßlos übertreibt.

Der antichristliche Gibbon ließ es sich angelegen sein, die Anzahl aller Märtyrer in sämtlichen Christenverfolgungen ungefähr zu berechnen, und gelangte zu einer erstaunlich geringen Ziffer; bei der Unsicherheit solcher Angaben ist es besser, auch an seine Ziffer nicht zu glauben; die Überzeugung aber, daß die von der Kirche angenommene Zahl der Märtyrer viel zu groß, unsinnig groß sei, läßt sich seit Gibbon nicht mehr erschüttern.

Für das Vorgehen der alten christlichen Geschichtschreibung ist es da bezeichnend, daß sogar die Zahl der Verfolgungen, über die seit dem 5. Jahrhundert wie kanonisch berichtet wird, eine Erfindung war, eine Konstruktion, wenn man lieber will. Nicht nach Tatsachen, sondern nach einem beliebten rhetorischen Vergleiche mit den zehn ägyptischen Plagen und mit den zehn Hörnern bei Daniel wurde die runde Zahl von zehn Verfolgungen angenommen.

Kaiser und Statthalter gingen gegen die Christen oft mit mehr Verachtung als Strenge vor; es gab viele Verurteilungen zu Gefängnis oder Verbannung, und auch diese Strafen wurden oft bei allgemeinen Amnestien wieder aufgehoben; die feierliche Bestattung christlicher Opfer wurde gelegentlich geduldet; Trajanus schützte die Christen durch einen gesetzlichen Prozeß, durch den jedes „inquisitorische" Verfahren verboten wurde. Dieser Prozeß gegen Andersgläubige war bei den Römern recht human, wenn man ihn mit den christlichen Prozessen gegen Ketzer und Hexen vergleicht. Eine Rückfrage des jüngeren Plinius, des Statthalters von Bithynien, beweist mindestens, daß es zu dieser Zeit noch

keine strengen Gesetze gegen die Christen gab, und daß Plinius rücksichtsvoll vorgehen wollte.

Diese bei so rauhen Sitten oft überraschende Milde der Behörden ist um so erstaunlicher, als die Kaiser sich da zu Zeiten der Wut der öffentlichen Meinung entgegenstemmen mußten (Hadrianus, Antoninus Pius); das Volk benützte nicht nur Unglücksfälle, wie Pest und Hungersnot, sondern auch die großen Festspiele, um blutgierig nach christlichen Opfern zu schreien. Die milde Festigkeit der Kaiser erscheint um so erstaunlicher, als die sinnlosesten Anklagen gegen die Christen nicht nur vom Pöbel ausgingen, sondern es immer mehr Brauch wurde, daß eine christliche Sekte die andere perverser Verbrechen anklagte; Promiskuität des Geschlechtsgenusses und Ermordung von Kindern zum Zwecke eines abergläubischen Blutkultus (heute in Rußland gegen die Juden ausgenützt) spielten bei diesen gegenseitigen Hetzereien eine bedeutende Rolle. Oberflächliche Richter hätten leicht glauben können, daß bei solchen gegenseitigen Vorwürfen die Wahrheit herauskäme; es ist anzuerkennen, daß sie diesen Fehler selten begingen. Die Kirchenschriftsteller aber setzten bei den polytheistischen Kaisern und Statthaltern den Haß voraus, der sie selbst gegen andere Sekten ihres eigenen Glaubens beseelte; und so berichteten sie ebenso leichtfertig wie über die Perversitäten der Ketzer über nie erlebte Greuel der Verfolgung.

Vernunft in der Geschichte

Bei dieser kurzen Rückschau über die Glaubenskämpfe der Römerzeit mag mancher Leser sich der beiden Sätze erinnert haben, mit denen eine christelnde und dann wieder eine antichristelnde Kulturgeschichtsschreibung diese Dinge zusammenzufassen liebt: daß der antike Polytheismus einem allgemeinen Unglauben gewichen war und dadurch der leere Raum vorbereitet war für die Aufnahme des jüdisch-christlichen Monotheismus; und daß wir heute wieder in einer solchen Zeit leben und das Christentum einer neuen Religion Platz zu machen habe. Ich glaube vorurteilslos genug zu sein, um beide Sätze für falsch oder doch bedenklich erklären zu dürfen; beide Sätze verraten die Neigung, den Zweifel an einem alten Glauben als eine rein zerstörende Geistestätigkeit zu verachten und die Forderung eines Neubaus aufzustellen. Beide Sätze legen in die geschichtliche Entwicklung eine Vernunft hinein, eine vernünftige Absicht, eine Philosophie der Geschichte, also doch wohl den Willen eines weisen Gottes, eine Vorsehung, die eben von der antiken und jetzt von der gegenwärtigen Freidenkerei geleugnet worden ist.

Was den griechischen und römischen Atheismus betrifft, so konnte er gar nicht, weil es im Altertum eine Kirchenlehre nicht gab, eine bloße Negation von Dogmen sein; er war nur die Kehrseite, die negative

Nebenwirkung des langsam erstarkten wissenschaftlichen Denkens. So kritiklos, so kindlich Geistes- und Naturwissenschaften damals im Vergleiche mit den unseren waren, so reichten sie dennoch in den Jahrhunderten um den Beginn unserer Zeitrechnung bereits hin, um die Volksreligionen zu überwinden, die veralteten Märchen und Träumereien, mit denen man vor jeder Wissenschaft Ursprung und Einrichtung der Welt zu erklären gesucht hatte. Ein leerer Raum, der auszufüllen gewesen wäre, war gar nicht vorhanden. In unaufhörlichem Wechsel entstanden, von den Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr. bis auf den heutigen Tag, immer neue Hypothesen, nicht so sehr den Ursprung der Welt zu verstehen, als die sittlichen Einrichtungen der Welt zu begründen; und wie das zu geschehen pflegt, erbten sich die Worte der letzten Hypothese in der nächsten Hypothese fort. Auch die im Ausgang des Altertums bei den Gebildeten vielfach verbreitete Meinung, die vielen Götter der Volksreligion seien durch die Vorstellung von einem einzigen Göttlichen zu ersetzen, waren so ein ererbtes Wort, das man für den Ausdruck einer angeborenen Idee hielt. Doch selbst über die Wirklichkeit dieser Idee, wir sagen jetzt: des Daseins Gottes, konnte frei gestritten werden ohne Haß und ohne Eifer. Der Agnostizismus, dieser mühsam erkämpfte letzte Standpunkt unserer Aufklärung, war den Römern eigentlich ohne Kampf zur Überzeugung geworden, war ihnen selbstverständlich, seitdem sie eklektische Bildung aus allen philosophischen Schulen naschten. Die Philosophie, welche von den christlichen Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte gelehrt wurde, knüpfte an die Hypothese von dem einen Göttlichen an und unterschied sich von der Hypothese etwa der Stoiker zunächst nur dadurch, daß dieses Göttliche seinen Namen von dem leidenden Heros empfing, überhaupt wieder einen Namen empfing und dadurch aus dem philosophischen Denken wieder hinaustrat. Es lag nicht in einer Vernunft der Geschichte, daß diese christliche Hypothese zu der neuen Weltreligion werden mußte. Die römische Kultur hätte sich gradlinig fortentwickeln können, auch nachdem der Polytheismus durch das bißchen Philosophie und Moral verdrängt wurde, das von den Griechen auf die Römer gekommen war. Nur ein Zufall der Weltgeschichte hat das römische Reich vernichtet, hat die Barbaren zu Herren der alten Kulturländer gemacht; und erst die Barbaren haben die christliche Hypothese als eine Erklärung der Welt und der Unterwelt schwärmerisch ergriffen und dann zu dem System einer neuen Weltreligion ausgebaut. Die hohe Kultur der römischen Kaiserzeit hatte sich recht gut fast ohne Religion beholfen.

Damit habe ich schon ausgesprochen, warum auch der zweite Satz trügt, der die Ähnlichkeit zwischen der alten und der jetzigen Religions-

losigkeit behauptet. Heute leben wir in einer Heuchelei, derengleichen die Menschheit niemals gekannt hat. Auf der einen Seite steht eine namenlose Macht, die Kirche, die von einem ganzen Heere mittelbar oder unmittelbar besoldeter Anhänger verteidigt wird; Nichtheuchler sind allein die Gläubigen; die kirchlichen Politiker, zu denen auch die meisten weltlichen Staatsmänner gehören, reden immer von der überirdischen Kirche, um die irdische Kirche aufrechtzuerhalten. Auf der anderen Seite stehen vielzuviele Freigeister, die sich als Antichristen aufspielen, jedoch das Erbe aller christlichen Moralbegriffe angetreten haben und großen Zulauf gewinnen durch ihre wortreichen Versprechungen, einen Religionsersatz zu schaffen, eine neue Religion aus der Tiefe des Gemütes zu erfinden. Man gilt für einen schlechten Menschen, wenn man nicht verspricht, wenigstens den lieben Gott aus dem alten Glauben in den neuen hinüberzuretten. Die Religionsstifter sind zahlreich geworden, in Bezirksvereinen und auf Universitäten; sie lehnen mit mehr oder weniger Tapferkeit das Wort Gottes ab, aber sie halten sich mit mehr oder weniger Klarheit an das Wort Gott. Gottlosigkeit zu bekennen ist heute nur noch demjenigen gefährlich, der vom Staate versorgt werden will; die Heuchelei ist aber noch die gleiche wie im 18. Jahrhundert, wo das Bekenntnis zum Atheismus zwar nicht mehr den Feuertod, aber doch Gefängnis zur Folge haben konnte. Diese Heuchelei, nämlich das unehrliche Bekenntnis zu kirchlichen Dogmen, war dem gesamten Altertume fremd; wenn da von der Heuchelei einer bestimmten philosophischen Sekte geredet werden kann — wie es oft den Stoikern gegenüber geschah —, so handelt es sich um etwas ganz anderes: um die Proklamierung eines Tugendideals, das zu erreichen über Menschenkraft geht; die berühmten römischen Stoiker, und die meisten politischen Persönlichkeiten Roms sind Stoiker gewesen, mochten ihre Rednerei übertreiben bei der Verkündigung ihrer sittlichen Grundsätze, sie mochten in Theatralik verfallen, wenn das Schicksal die Anwendung dieser Grundsätze von ihnen verlangte, aber sie wußten doch mit einem gewissen Anstande für ihre Überzeugung zu sterben.

Ich habe für den Zustand der allgemeinen Bildung der griechischen Blütezeit den Theaterschriftsteller Euripides zum Beispiele wählen können, weil sich an ihm besser als an den lehrhaften Philosophen die öffentliche Meinung beobachten ließ; noch näher liegt es, für die allgemeine Bildung der Römer, die niemals einen selbständigen Philosophen hervorgebracht haben, den sprachlich gewandtesten und durch seine Sprache nachwirksamsten Popularschriftsteller zum Vertreter zu wählen: den weltberühmt gewordenen Wortkünstler Marcus Tullius Cicero. Er starb, ebenfalls Cicero
durch Mord, nur ein Jahr nach der Ermordung Cäsars; aber in den

folgenden Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit hat sich, eben weil es einen philosophischen Geist in Rom nicht gab, an dem Verhältnisse der Vornehmen zu den letzten Fragen nicht viel geändert, auch dann eigentlich nicht, als die ersten Kirchenväter schon mit den Schlagworten der alten Philosophenschulen arbeiteten. Von der Rezeption der griechischen Philosophie durch Rom bis zum ersten Aufkommen einer dogmatischen christlichen Theologie, also über fünfhundert Jahre lang, gehörte es in Rom zum guten Tone, sich von griechischen Lehrern in der griechischen Philosophie unterrichten zu lassen, doch auf keines Meisters Worte zu schwören, vielmehr mit scheinbarer Überlegenheit alles zu prüfen und das Beste zu behalten. Von einer Sudelküche sollte man nicht sprechen, denn die verwöhnten Römer sahen auf Güte der Zutaten; immerhin lief der Eklektizismus auf ein solches Küchenrezept hinaus. Und weil die Beschäftigung mit der Philosophie mehr Mode als Herzenssache war, hielten sich die römischen Schriftsteller lieber an die Nachfolger der ausgezeichneten griechischen Philosophen als an diese selbst. So war es nach der Eroberung Griechenlands, so war es unter den Antoninen, so war es ungefähr in der Mitte dieses Zeitraums, als Cicero den kühnen Plan faßte, die ganze griechische Philosophie ins Lateinische zu übersetzen. Die sogenannten Schulen, aus denen die Römer ihre Weisheit holten, waren die späten Epikureer, die späten Stoiker und die späten Skeptiker; die Epikureer mit ihrer Anpreisung eines vernünftigen Lebensgenusses und die Stoiker mit ihrer Verherrlichung eines verstiegenen Tugendbegriffs waren einander spinnefeind, obgleich beide Richtungen mit Verzicht auf tiefere Erkenntniskritik den gesunden Menschenverstand zum Ausgangspunkte nahmen; nur die Skeptiker hatten sich etwas von der alten philosophischen Methode bewahrt, wenn auch ihre Fragen von der Abgründigkeit der modernen Skepsis, der von Hume, weit entfernt waren. Doch nur die Lehrer, die aus der Philosophie eine Profession machten, nannten sich entschieden nach einer dieser Schulen; die gefeiertsten Dichter und Schriftsteller, wie Horatius und Cicero, waren Eklektiker, bei aller Vorliebe für den Skeptizismus.

Wir haben es nur mit der Stellung zu tun, welche diese Schulen zu der Religion hatten; und da herrschte zwischen den ungleichen Schulen, wenn man sich nur von den falschen Übersetzungen einer christelnden Philosophiegeschichte nicht täuschen lassen will, doch eine merkwürdige Übereinstimmung. Ich möchte diese Übereinstimmung durch die dreimalige Änderung eines gegenständlichen Bildes deutlich machen. Alle drei Schulen wollten sich in der Welt wie in einem ungeheuren Gebäude zurechtfinden. Die Epikureer leugneten die Götter nicht geradezu, lachten

aber über die Vorstellung, die Götter wären die Herren des unübersehbaren Palastes; wenn die Götter überhaupt existierten, so saßen sie müßig irgendwo in einem unzugänglichen Festsaale oder in einer versteckten Bodenkammer, in ihrem Austragstübl. Die Stoiker sprachen viel und gern von den Göttern oder schon ganz deistisch, um nicht zu sagen pantheistisch, von dem Gotte; der aber trieb sein Wesen irgendwo in dem Gebäude, bei hellem Tageslichte unsichtbar, als ein Geist oder Gespenst, schreckte die Bösewichter, wies den Tugendbolden geheime Schätze und hatte gar keine Ähnlichkeit mit irgendeinem Gotte der Volksreligion. Die Skeptiker endlich zerstörten das ganze Gebäude der Welt und ihrer Erkenntnis von Grund aus und beachteten es kaum, ob bei dieser Vernichtungsarbeit neben den Prunkräumen der Wissenschaft und der Moral auch die unscheinbare Götterkapelle zusammenfiel. Keine dieser Schulen konnte in dem Gebäude eine Kirche erblicken, ein Haus Gottes, das andächtige Unterwerfung oder grimmigen Haß verlangte. Ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich eine solche Stellungnahme zur Religion in dem Buche finde, das Cicero „über die Natur der Götter" oder über das Wesen der Gottheit um die Zeit von Cäsars Ermordung geschrieben hat.

In einer Geschichte der Philosophie würde Cicero keinen Platz verdienen, höchstens in einer Geschichte der Geschichte der Philosophie und in einer Geschichte der philosophischen Kunstausdrücke; er, dessen Eitelkeit beinahe noch größer war als sein Nachruhm, hatte ja zugestanden, daß er von den Griechen abhängig war, arm an eigenen Gedanken, reich nur an ungeprägten Worten. Und als Aufklärer würde Cicero erst recht nicht genannt werden, wenn er erst nach dem Siege des Christentums gelebt hätte; er war nicht Charakter genug, um sich zu einer gefährlichen Wahrheit zu bekennen; wobei ich die Frage gar nicht erörtern will, ob Cicero, seit der Renaissance vielleicht der meist gefeierte römische Schriftsteller, namentlich in Deutschland als tiefer Denker angestaunt, von den Historikern Drumann und Mommsen nicht über Gebühr herabgesetzt worden ist. Cicero war ein äußerst gebildeter, meinetwegen gelehrter Schönredner, der das Unglück hatte, eine politische Rolle spielen zu wollen, über Politik Reden halten zu wollen, während Julius Cäsar unerhörte Politik machte; an seiner Schwäche ist Cicero zugrunde gegangen, wie sechzehnhundert Jahre später sein Bewunderer Erasmus.

Gerade die Schwäche oder Feigheit Ciceros müssen wir uns aber vor Augen halten, wenn wir seine Stellung zur Atheismusfrage richtig beurteilen wollen. Daß eine so ängstliche Seele so frei über das Dasein der Götter plaudern konnte, ist mir ein neuer Beweis dafür, daß im Altertum selbst in den Zeiten, da die politische Freiheit Roms unter-

drückt wurde, religiöse Gedankenfreiheit herrschte. Man stelle sich die Sachlage einmal vor und vergleiche sie mit den Möglichkeiten in einem christlichen Staate: der Herr der Welt ist ermordet worden und noch ist es ungewiß, ob die Regierung den Rebellen oder den Erben Cäsars zufallen wird; der Klug- und Schönredner Cicero ist ängstlich bemüht, sich nicht zu kompromittieren und für eine Weile vom politischen Schauplatze zu verschwinden; wie schon früher in einer kritischen Zeit flüchtet der politische Dilettant zu seiner anderen Liebhaberei, der philosophischen Schriftstellerei; und in dieser Gefahr veröffentlicht er nicht etwa irgendein harmloses Buch über die Rednerkunst oder über das höchste Gut oder über den Briefstil, sondern just eine Untersuchung über die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht. Er mußte ganz sicher sein, er konnte ganz sicher sein, daß ihm weder die Partei des Cäsar noch die Partei des Brutus ein Bekenntnis zum Atheismus übel deuten würde. Daß jedoch Cicero sich in seiner Schrift „über die Natur der Götter" offen zum Atheismus bekennt, möchte ich noch zeigen und wieder hervorheben, daß dieser Atheismus im Altertum selbstverständlich nicht ein dogmatischer, d. h. antidogmatischer Atheismus war, sondern die völlige antike Gleichgültigkeit gegenüber der Frage nach der Wirklichkeit der sogenannten Götter. Das Buch Ciceros ist nach der beliebten Sitte der Alten als ein Bericht über ein Gespräch abgefaßt, über eine Art von Disputation zwischen einem Epikureer, einem Stoiker und einem Skeptiker; ich will mit Verzicht auf die sehr geringe dramatische Bewegung und auf die für uns ganz ungenießbaren mythologischen Anspielungen die Ansichten der drei Herren hintereinander im Zusammenhange vortragen; ich versichere, daß der Leser nichts dabei verlieren wird als etwa die Freude an schön gebauten lateinischen Perioden. Cicero glaubt übrigens, seine drei Religionsphilosophen als Häupter ihrer Schulen einführen zu müssen, mit liebenswürdiger Allerweltsgefälligkeit.

Der Epikureer behandelt leichten Herzens die ganze Volksreligion als einen Aberglauben. Er weiß von keiner Schöpfung, von keiner Vorsehung. Er erkennt Götter nur an, weil das Wort einmal vorhanden ist und der Sprachgebrauch das Vorurteil des Gottglaubens in uns erzeugt hat. Wenn aber Götter sind, so müssen sie auch körperliche Wesen sein, weil ein körperloses Etwas keine Sinne und keine Empfindungen haben kann, also auch keinen Verstand; wir können uns die Götter nicht anders als menschenähnlich vorstellen. Wollen wir diese Götter jedoch verehren, so müssen sie anders sein als die Menschen, die, von ihren Leibern abhängig, in unruhiger Geschäftigkeit dahinleben. Die Besonderheit der Götter besteht nun darin, daß sie keinen wirklichen Leib besitzen, kein wirkliches Blut, daß sie nur Scheinkörper sind, nur Schatten; und daß

sie — im Gegensatze zu dem Tun der Menschen und zu den Fabeln der Dichter — in seliger Ruhe, unbekümmert um den Weltlauf, untätig, völlig müßig, ihr zweckloses Dasein genießen. Wirklich wie ein alter Bauer im Austragstübel die Arbeit eines neuen Geschlechts betrachtet.

Auch der Stoiker, der aber mit Pathos und mit dem Brusttone der Überzeugung redet, will auf den Ausdruck „Gott" nicht verzichten, und wenn er die Welt vergotten müßte; daß man eine ganze Menge von Gedankenwesen wie die Concordia oder Victoria zum Range von Göttern erhoben hat, stört ihn durchaus nicht, weil alle diese Allegorien ihn nur auf das Göttliche hinweisen, das als eine Weltseele im Weltall verborgen ist. Soweit klingt die stoische Lehre recht pantheistisch. Aber der immanente Weltgott gefällt sich nicht in dieser unpersönlichen Rolle; er will sich verzeigen, wirklich wie ein Gespenst in einem alten Gemäuer, und nimmt Persönlichkeit an, eine gespenstische Persönlichkeit, die Vorsehung spielt, die bösen Menschen schreckt, die guten durch allerlei Gaben erfreut, trotzdem jedoch feierlich die ausnahmslose Notwendigkeit des Naturgeschehens behauptet. Man glaubt oft, einen Aufklärer des 18. Jahrhunderts (etwa den offiziellen, seinen Zeitgenossen allein bekannt gewordenen Reimarus) über Teleologie und das Dasein eines menschenfreundlichen Gottes schwatzen zu hören. Und bei dieser Gelegenheit wird von Cicero, wenig frei nach Epikuros und Lucretius, der Beweis dafür erbracht, daß die Welt nicht durch einen blinden Zufall entstanden sein könne; so wenig wie ein großes Gedicht durch zufälliges Durcheinanderwerfen der Buchstaben. Ich habe an anderer Stelle (Wörterbuch der Philosophie, II, S. 577) die Torheit dieses ehrwürdigen Beweises deutlich zu machen gesucht.

Der Vertreter des Skeptizismus, in dessen Hause das Gespräch stattfindet, ist in einer eigentümlichen Lage, weil er selbst ein Geistlicher ist, ein Pontifex. Er würde sich hüten, öffentlich die Frage zu erörtern, ob es einen Gott gibt; in kleinem Kreise gibt er seine Zweifel zu und seine Überzeugung, daß dem Volke die Religion erhalten werden müsse. Des Cato Wort, ein Pfaffe könne den anderen nicht ohne Lachen ansehen, wird (wie mehr als einmal bei Cicero) angeführt, freilich hier auch auf die Philosophen angewendet. Epikuros selbst sei nur zu feige gewesen, das Dasein der Götter einfach zu leugnen. Gegen die Epikureer meint der Skeptiker, das Vorhandensein des Wortes Gott in der Menschensprache beweise nicht das Dasein der Sache, und die Annahme — der Epikureer und der Stoiker —, alle Menschen seien im Gottglauben einig, zur Stütze der Religion machen, heiße einen wichtigen Gegenstand nach dem Urteile der dummen Mehrheit entscheiden. Die Frage gehe ja nach dem Dasein der Götter und nicht nach dem Dasein von Leuten, die an

Götter glauben. Übrigens werden als Gegeninstanz die bekanntesten Atheisten des Altertums aufgezählt. Endlich wisse er gar nicht, was er mit einem Gotte anfangen solle, der sich um die Welt und die Menschen nicht kümmert; ein solcher Gott könne ihn gern haben (valeat).

Gegen das pantheistische Gespenst des Stoikers richtet der skeptische Geistliche eine feinere Ironie. Der Aberglaube der Volksreligion ist ihm nicht so unfaßbar wie der Widerspruch in den Lehren der Stoa. Wer mit allegorischen Künsten den Himmel und die Gestirne als göttliche Wesen verehre, der müsse auch den Regenbogen und die Wolken vergotten. Concordia, Victoria usw. seien doch offenbar nur Gedankenwesen. Übrigens habe ihn die Erfahrung gelehrt, daß der Weltlauf nicht für die Güte eines Schöpfers und nicht für eine göttliche Vorsehung zeuge; gerade durch die Beobachtung, wie schlecht es den edelsten Menschen gehe, werde man zum Unglauben geführt.

Der gelehrte Streit darüber, ob Cicero sich in diesem Buche ganz und gar auf die Seite seines Skeptikers gestellt habe, scheint mir müßig; in vielen seiner Schriften und auch besonders in der „über die Natur der Götter" (I, 5) hat sich Cicero zu der Schule der neuen Skeptiker bekannt; und in den Schlußworten des Gesprächs scheint er mir dem Stoiker eine diplomatische Höflichkeit zu sagen, während er die Meinung des Skeptikers für die wahre erklärt. Wichtiger noch als die ganze Disputation der drei Religionsphilosophen scheint mir die Stimmung zu sein, in welcher ein so ängstlicher Mann wie Cicero das Gespräch erzählt; wir haben gesehen, daß der Gott der Epikureer nur ein Scheingott ist, ein fünftes Rad am Weltwagen, daß der Gott der Stoiker, wenn er sich nicht damit begnügt, eins zu sein mit der Natur, zu einer Gespenstererscheinung wird, die sich mit den übrigen Lehren der Stoiker nicht recht verträgt. Auch Cicero, der Schüler des Skeptizismus (der sogenannten neuen Akademie) ist nicht gerade ein theoretischer Gottesleugner; doch was er vorträgt, das ist freier und überlegener, als was seitdem in fast zweitausendjährigem Kampfe gegen das Dogma vom Dasein Gottes vorgebracht worden ist: jeder gebildete Mensch solle darüber denken, wie er mag; die ganze Frage sei zu gering, als daß die Philosophie sich mit ihr zu beschäftigen hätte. Und daß die Volksreligion ein roher Aberglaube sei, darüber sind die streitenden Parteien einig. Solche Gedanken konnte der wahrlich nicht heldenhafte Cicero wenige Jahrzehnte vor Christi Geburt in einem hübsch geschriebenen Buche darlegen, ohne eine Verfolgung befürchten zu müssen.

Die Übersicht über die römische Aufklärung wäre gar zu unvollständig, wollte ich nicht den meist genannten und meist berüchtigten Religionsspötter der Kaiserzeit erwähnen, den scheinbar schon ganz modernen,

oft mit Voltaire verglichenen Lukianos. Fromme Christen haben sich, als die Heidengötter erst auch als Teufel oder Dämonen ausgespielt hatten, an seinen Gassenbübereien ergötzt; aber auch Humanisten bewunderten ihn und meinten heimlich die neuen Gottheiten, wenn sie mit Lukianos über die armen Götter des Olympos lachten.

Lukianos

Unter den Religionsspöttern der römischen Kaiserzeit erscheint uns keiner so modern wie dieser berüchtigte Lukianos; er war ein Liebling der Humanisten, nicht nur des ganz antichristlichen Erasmus, sondern auch des beinahe noch frommen Thomas More; noch Wieland benützte seine Anmerkungen zu der Lukianosübersetzung, um allerlei antikatholische oder gar antichristliche Scherze unter der Maske eines Philologen vorzubringen. Aber der Atheismus des Lukianos ist wiederum ein ganz anderer als der der christlichen Zeit; wir vergleichen den alten Satiriker viel besser etwa mit einem Aufklärer oder Kritiker, der im 18. Jahrhundert den Volksglauben an Gespenster und Sagen unter dem Beifall der Gebildeten verlacht hätte. Das ist ja wieder mit ein Unterschied zwischen der heidnischen und der christlichen Religion, daß heute die meisten Glaubensartikel von katholischen oder protestantischen Kirchenbehörden ziemlich genau festgelegt sind, besonders genau die Verhältnisse der drei göttlichen Personen zueinander, während damals nicht nur über die Halbgötter, sondern auch über die Genealogie der Hauptgottheiten Streit war und sein durfte wie bei uns etwa nur über die Ausdeutungen des zweiten Teils von Goethes Faust. Lukianos war noch kein Gottesleugner nach antiker Auffassung, wenn er in den Göttergesprächen die unzähligen Metamorphosen verspottete, kaum dann, wenn er über die Sittenlosigkeit der Götter lachte. Die Gedichte des alten Homeros galten eben nur für das Werk eines begeisterten Dichters, nicht als vom heiligen Geiste inspiriert. Solange man die Kultgewohnheiten seiner Stadt nicht störte, mochte man ungestraft an den von Dichtern immer wieder umgestalteten Sagen Kritik üben. Poeten waren die eigentlichen Religionsstifter.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß dieser Lukianos (ungefähr von 120 bis 190) wirkte, in der glücklichsten Zeit des römischen Staates, unter den Antoninen, daß er trotz aller Blasphemien unbehelligt blieb und wahrscheinlich gegen Ende seines Lebens ein ansehnliches Staatsamt bekleidete. Da er sich über die verschiedenen Philosophenschulen mit der gleichen Freiheit lustig machte wie über die Märchen und Sagen der Volksreligion, so kann man bei ihm nicht einmal von einer philosophischen Religionskritik reden; er war einfach der Vertreter des gesunden Menschenverstandes und verlangte von seinen Lesern wahrlich nicht die geistige Anstrengung, ohne welche eine Kritik der christlichen Theologie nicht denkbar ist.

Als eine Probe von des Lukianos Schriftstellerei wähle ich ein Stück, das nicht tiefer und nicht belustigender sein mag als viele andere, das mir aber den Unterschied zwischen antiker und moderner Freidenkerei besonders deutlich zu machen scheint. Ich möchte dieses Stück (*Ζευς Τραγῳδος*) um den parodistischen Titel nicht verloren gehen zu lassen, mit „Zeus der Kulissenerschütterer" oder noch einfacher „Zeus der Wolkenschieber" überschreiben; will aber übrigens nach der Wielandschen Übersetzung zitieren. Zeus ist in heller Verzweiflung darüber, daß zwei Philosophen über das Dasein, eigentlich nur über die Weltregierung der Götter disputieren; der Stoiker, der so etwas wie eine Vorsehung behauptet, schwitze und schreie mächtig, scheine aber von dem Epikureer besiegt zu werden; in diesem Falle jedoch sei es vorüber mit der Würde, mit der Ehre, besonders mit dem Einkommen der Götter. In dem breiten Vorspiele des Gesprächs, das sich übrigens recht gut für eine Aufführung in sogenannten Kammerspielen einrichten ließe, wird Zeus weiter geärgert durch das Benehmen seiner Mitgötter. Momos, wie Mephisto ein Sohn der Nacht, einer von den ganz alten Göttern, findet die Gottlosigkeit der Menschen nur zu begreiflich; Zeus habe niemals daran gedacht, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; er habe gar keine Ursache, den Gottesleugnern zu zürnen; er müsse froh sein, daß von unverständigen Menschen immer noch geopfert werde. Apollon, der als Wahrsager den Ausgang der Disputation voraus wissen soll, macht sich lächerlich. Herakles erfährt, daß der Wille aller Götter — also auch der seine — unter dem Schicksal oder unter der Naturnotwendigkeit stehe, und erklärt daraufhin, er pfeife unter solchen Umständen auf die göttlichen Ehren und auf den Bratengestank der Opfer. Die Beratung der Götter, wie die Disputation der Philosophen zu beeinflussen sei, schließt mit dem abgründigen Spaße, daß Zeus, da er den stoischen Götterfreund nicht anders zu stärken weiß, ausruft: „Da wir sonst nichts für ihn tun können, wollen wir aus allen Kräften für ihn beten." Lukianos hat unter seinen Schriften sehr viel oberflächliches Zeug geboten; dieser Einfall allein hätte aber seinen Ruhm begründen können.

Nun beginnt, während die Götter zuschauen und zuhören, die allzu kurze Disputation, die von dem Epikureer gelassen und sicher, von dem Stoiker mit Schreien und Schimpfen geführt wird. Zeus lobt diese Taktik seines Verteidigers. „Bravo! Nur tüchtig geschimpft, darin liegt deine Stärke. Läßest du dich auf Gründe ein, er würde dich bald stumm wie einen Fisch gemacht haben." Der fromme Stoiker greift auch bald zu dem noch wirksameren Argumente, das Volk zur Steinigung des Gottlosen aufzufordern. Zur Sache bringt der Stoiker zuerst vor, die

Ordnung in der Natur beweise das Dasein von waltenden Göttern; der Epikureer erkennt den Schluß nicht an: was da Ordnung heiße, sei vielleicht nur Naturnotwendigkeit. Er beruft sich auf naturalistische oder atheistische Aussprüche des Euripides. Der Stoiker ruft die Orakel zu Zeugen für das Dasein und das Vorwissen der Götter an; der Epikureer verhöhnt die Orakel, was ja dem Lukianos sehr geläufig ist. Der Epikureer geht nun zur Offensive über; sein ernsthaftester Grund gegen den Götterglauben ist die Ungerechtigkeit des Weltlaufs, wo doch (in unserer Sprache ausgedrückt) die Tüchtigsten im Zwischendeck fahren müssen, während die Lumpen die erste Klasse oder gar die Kommandobrücke besetzt halten; sein übermütigster Grund ist — Zeus klappert vor Angst mit den Zähnen —, daß auf Kreta allen Reisenden das Grab des Zeus gezeigt werde; und eine kirchliche Sage habe doch den gleichen Wahrheitswert wie die andere. Schließlich kommt der fromme Stoiker mit einer Deduktion, die den Ewigkeitsgedanken aller Religionen enthält, so albern sie uns in der nackten Fassung des stoischen Philosophen erscheinen mag. „Wenn es Altäre gibt, so müssen auch Götter vorhanden sein: nun gibt es Altäre, also gibt es auch Götter." (Genau die gleiche nichtswürdige Schlußfolgerung läßt schon Cicero, Nat. Deor. II, 4, einen Stoiker vortragen: die Zeichendeuter seien Dolmetscher der Götter, also müsse es auch Götter geben.) Vorher bereits hat der Stoiker die Ruchlosigkeit des Epikureers darin zu finden geglaubt, daß er nicht nur die Götter leugne, sondern sogar die Sitze und Altäre der Götter über den Haufen werfe. Der niedrige und darum ewige Gedanke dieser letzten Zuflucht des Gottesfreundes ließe sich so ausdrücken: die Götter sind wirklich, weil der Glaube an die Götter in der Seele des Volkes vorhanden ist.

Der Schluß des kleinen Dramas zeigt den alten Griechen in seiner ganzen Freiheit und Keckheit. Der Epikureer hat unbekümmert das Dasein der Götter geleugnet; aber auf den Vorwurf, daß er die Schlußfolgerung von den Altären auf die Götter nicht anerkenne, wagt er nicht eigentlich zu antworten; er darf die Götter angreifen, nicht die Kirche. Nur lachen tut der Epikureer, lachen, als ob er nicht mehr aufhören wollte. Er verspricht sogar lachend, künftighin über solche Dinge nicht mehr zu disputieren. Ich meine, wir können den Mann heute noch lachen hören.

Die Götter aber, denen es nur um ihr kleines Einkommen zu tun ist, sind mit dem Ausgang des Religionsgesprächs gar nicht unzufrieden. Hermes faßt die Moral des Ganzen in den Spruch zusammen: „Tu, als ob dir nichts geschehen sei, so ist dir nichts geschehen." Es macht nichts,

wenn eine Minderheit nicht mehr an die Götter glaubt; der große Haufe und die Hefe des Pöbels, alle barbarischen Völker, die Mehrheit der Menschen also, bleiben auf der Seite der Götter.

Und Lukianos hat mehr als ein halbes Dutzend ähnlicher Späße veröffentlicht; man halte dagegen die Ängstlichkeit, mit welcher die englischen Deisten, die französischen Enzyklopädisten jeder Kritik des Gottesbegriffs auswichen. Sie wagten es, die Altäre umzustürzen, opferten aber auf den Trümmern dem unbekannten Gotte.

Lukianos, unter allen Religionsfeinden alter und neuer Zeit wahrlich nicht der tiefste, sicherlich aber der ungezogenste, war inkonsequent genug, einmal in einem sehr bösen Satze gegen die „Christianer" den damals landläufigen Vorwurf des Atheismus zu erheben. Es geschah das in dem oft, aber lange noch nicht gründlich genug untersuchten Briefe über das grauenhafte Lebensende des Peregrinos Proteus. Dieser Peregrinos stürzte sich freiwillig in einen glühenden Scheiterhaufen, aus religiösem oder aus philosophischem Wahnsinn, einerlei; der Bericht des Lukianos, der vielleicht wirklich Augenzeuge war, ist furchtbar, und der heutige Leser erschrickt über die Lustigkeit, mit der das Entsetzliche vorgetragen wird. Das gehört nicht hieher. Wohl aber die Frage, wie Lukianos, der die Christengemeinden von Syrien offenbar recht gut kannte, dazu kam, den Christianer Peregrinos in beschimpfender Absicht einen Atheisten zu nennen. Wir kommen wohl nicht um die Meinung herum, daß Lukianos damit allerdings eine häßliche Gesinnung verriet, dem anderen aus seinem eigenen Unglauben ein Verbrechen machte, daß er aber in der Hauptsache doch im Rechte zu sein glauben konnte; die Christen um das Jahr 160 konnten und mußten dem freidenkenden Griechen als Gottesleugner erscheinen, weil sie die unzähligen Götterbilder auf Märkten und Straßen nicht verehrten und weil sie vielleicht in dem Helden ihrer eigenen Mysterien noch nicht alle einen Gott erblickten, sondern eher einen weltlichen Befreier. So mag Lukianos mit einem bemerkenswerten Mangel an Logik sich selbst, weil er im Glauben an die alten Götter erzogen war, das Recht zu Götterlästerungen eingeräumt haben, nicht aber der neuen Sekte: die sollte nicht spotten dürfen, weil sie nicht dazu gehörte. Wie etwa heute noch recht liberale Protestantenvereinler selbst eine rücksichtslose Kritik an der Christologie üben, einem Juden oder Mohammedaner jedoch seinen Anteil an dieser wissenschaftlichen Arbeit nicht gern gestatten.

Ein theoretischer Gottesleugner im christlichen Sinne ist auch Lukianos nicht gewesen. Das ausklingende Heidentum war in dieser Beziehung nichts anderes als sechshundert Jahre vorher das Griechentum

der Blütezeit: nicht gegen ein abstraktes Dogma richteten sich die Freidenker, sondern nur gegen die Volksreligion, aus welcher sie nach freiem Ermessen, und gewöhnlich ungestraft, irgendeinen Bestandteil für einen Aberglauben erklärten.

Wie das Verhältnis zwischen Religion und Politik etwa in der römischen Kaiserzeit aufgefaßt wurde — in der Sache ähnlich wie bei uns, aber in der Form so ganz anders —, dafür nur ein Beispiel aus dem Geschichtschreiber Dion Cassius, dem unbedeutenden Exzellenzherrn a. D., Dion Cassius der zu Anfang des 3. Jahrhunderts (er starb 235) den Plan faßte, für seine griechischen Landsleute eine ausführliche römische Geschichte zu schreiben. Er besaß keinen Geist und keine Spur von Kritik, aber seine Beziehungen zu einigen Kaisern setzten ihn doch in den Stand, die Regierungsgrundsätze kennen zu lernen, die er dann Männern aus viel älterer Zeit in den Mund legte. So wenn er (im 52. Buche) ein Gespräch zwischen Octavianus Augustus, Agrippa und Mäcenas erfindet, das die beliebte Schulfrage behandelt, ob ein Tyrann seine Macht in die Hände des Volkes zurücklegen solle und ohne Gefahr könne. Octavianus denkt nach seinem Siege über Antonius ernsthaft daran, ins Privatleben zurückzutreten. Agrippa redet ihm zu. Mäcenas, dessen Name zu einem Worte der Gemeinsprache geworden ist, weil Mäcenas für die Dichter eine offene Hand hatte und weil die Dichter Verteiler des Ruhms und Bildner der Sprache sind, — Mäcenas trägt alle Gründe vor, die den Octavianus zur Aufrichtung einer Monarchie und zur Bewahrung seiner Macht bestimmen können. Für die Kaiserpolitik, nicht für die des Augustus, aber für die etwa des Severus, läßt sich mancherlei aus dieser Rede lernen. Mäcenas setzt genau auseinander, wie man es einzurichten habe, daß der Schein einer Republik bestehen bleibe und der Cäsar dennoch das Haupt einer Monarchie sei. Ganz nebenbei, anknüpfend an den Rat, keine göttlichen Ehren zu verlangen, kommt der konservative Politiker auf die Religion zu sprechen. Augustus solle die Götter nach Landesbrauch ehren und Gotteslästerungen nicht dulden. Wer die Landesgötter verachte, der habe auch vor anderen Einrichtungen keine Ehrfurcht und könne durch Parteibildungen die Monarchie in Gefahr bringen. Doch in gleichem Atem wird Augustus vor den Wahrsagern und den Philosophen gewarnt. Und dann geht es unmittelbar weiter zu dem Rechte und der Pflicht des Augustus, ein starkes Heer zu seiner Verfügung zu haben. Kein Wort über irgendeinen Einfluß der Götter auf den Staat, über irgendeine Beziehung des Augustus zur Religion; der Volksglaube ist zu einem Mittel der Regierung geworden wie die Zusammenstellung des Senats oder wie die reichliche Bezahlung der Soldaten. Dion Cassius

war — wie das ganze Altertum — sehr wortabergläubig, aber gar nicht religiös.

Anstatt noch einmal und zusammenfassend zu wiederholen, was über die Kluft zwischen antiker und jüdisch-christlicher Weltanschauung zu sagen wäre, also auch über die Unvereinbarkeit von antikem und jüdisch-christlichem Atheismus, will ich am Ende dieser Einleitung nur noch diese einzige Bemerkung machen: die antike Weltdeutung stellte sich in Religion, in Philosophie und in Poesie ahnungsvoll oder bewußt auf die bildliche Anwendung der Sprachwörter, auf die Einsicht, daß das Wort anders aufgefaßt werden müsse als wortwörtlich, auf die Allegorie, wie man das nannte; die jüdisch-christliche Weltdeutung dagegen unterwarf sich den überlieferten Wörtern und glaubte sie immer buchstäblich verstehen zu müssen. Das beinahe heilige Buch des Homeros stand am Eingange des Zeitraums, den wir als die antike Welt zusammendenken, und für diesen Homeros waren seine Götter so sehr Allegorien — trotz aller lebendigen Schönheit —, daß Wilamowitz-Möllendorff behaupten durfte: Homer trage die Schuld, daß der Rationalismus die Götter als Phantasmen der Dichter fassen konnte. Und am Ausgange des Zeitraums, weit über tausend Jahre später als Homeros, erleben wir es abermals, daß die Vertreter der antiken Bildung einfach nicht zugeben wollen, ihre Götter seien mehr als Allegorien, seien ernsthaft, pedantisch und buchstäblich Götter. Ich denke an den kleinlichen, aber für unsere Frage sehr merkwürdigen Streit, der im verchristelten Rom im Jahre 382 um die Victoria-Statue entstund, die seit Catos Zeiten im Sitzungssaale des Senats ihren Platz hatte. Victoria, die sogenannte Siegesgöttin, hatte natürlich beim Volke ihre genealogischen und kalendermäßigen Legenden, ihre Kapellen und ihre Priester, ihr Einflußgebiet, wie andere Gottheiten. Als aber der Bischof Ambrosius, der der heilige heißt, im Einverständnisse mit der Hofpartei, die Entfernung der Bildsäule durchsetzen wollte, als der tapfere Symmachus, beinahe schon als ein Vorläufer des rinascimento, die edle Victoria wie ein Wahrzeichen der Stadt Rom verteidigte, da drehte sich der hitzige Kampf (Symmachus mußte nach seiner Niederlage in die Verbannung gehen) immer noch um die Frage: sind die religiösen Vorstellungen buchstäblich zu nehmen oder allegorisch. Der Christ Ambrosius sah in der Göttin Victoria buchstäblich, albern, rückständig eine Göttin, eine Feindin des buchstäblich verstandenen Einen Gottes und verlangte darum ihre buchstäbliche Vernichtung oder Entfernung; der Heide Symmachus erblickte in der Göttin Victoria nur eine Allegorie, ein Symbol der siegreichen Stadt Rom, und schlug so eine Brücke von dem antiken zu dem modernen Empfinden.

Erstes Buch

Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter

Erster Abschnitt

Pelagianische und manichäische Ketzerei

Der äußere Kampf um die Befreiung vom Gottglauben begann erst und konnte erst beginnen, als dieser Glaube in harten Worten festgelegt war, wie ein Reichsgesetz, als ein sogenanntes Dogma. Bei den Griechen und Römern waren Leute genug verfolgt worden, die die Religion des Landes oder der Stadt durch Spott oder durch Einführung neuer Kulte störten; doch keine kirchliche oder weltliche Behörde wollte oder durfte verhindern, daß Naturforschung und Philosophie (bescheidener ausgedrückt: ein bißchen Naturbeobachtung und sehr viel Nachdenken) die Götter der Volksreligion kindisch oder unsittlich fand. Eine solche Kritik wandte sich eigentlich nur — schon in sehr früher Zeit, bei Pythagoras, und oft sehr heftig — gegen die Dichter, gegen Homeros und Hesiodos, die Götterbildner; erst mit dem Emporkommen der christlichen Kirchenmacht berief sich die neue Mythologie nicht mehr auf Dichterworte, sondern auf das Wort Gottes, die Deutung der dunkeln Gottesworte nicht mehr auf die Orakel, bei denen es anerkanntermaßen menschlich zuging, sondern auf Eingebungen des heiligen Geistes, der ja eine der drei Personen des neuen Einen Gottes war. Der römische Kaiser, der der christlichen Kirche eine solche Stellung im Staate einräumte, Constantinus, hat so eine der größten Revolutionen der Weltgeschichte in Bewegung gesetzt und den Beweis geliefert, daß Revolutionen nicht immer dem Fortschreiten der menschlichen Kultur dienen. Es ist kein Zufall, daß dieser Kaiser, der den Staat zuerst auf eine Konfession gründete und an einem europäischen Hofe zuerst den Verwandtenmord einführte, sich auch in die Kodifizierung der neuen Konfession einmischte; denn dadurch unterschied sich ja der neue Kirchenglaube von dem alten Volksglauben, daß er auf die Paragraphen eines Katechismus verpflichtete, die dann, wie andere Paragraphen, in eine sprachliche Form gebracht werden mußten. Wohl ist es aber vielleicht ein Zufall der sogenannten Weltgeschichte, daß dieser selbe Constantinus, der aus politischen Gründen den neuen Glauben erst duldete, dann begünstigte, wieder aus politischen Gründen seine Residenz nach der neuen Hauptstadt verlegte und so den römischen Bischöfen volle Freiheit verschaffte, ihre lokale Macht zu der Weltmacht des Papsttums zu entwickeln. Die constantinische Schenkung, durch welche die römischen Bischöfe in den Besitz eines Kirchenstaates gelangten, gründete sich

Constantinus

bekanntlich auf eine Fälschung; in Wahrheit machte Constantinus aber dadurch, daß er den Sitz der Regierung nach dem Bosporus verlegte, den Bischof von Rom zum Herrn von Rom. Die Verlegung der Hauptstadt war die wahre constantinische Schenkung.

Man sagt gewöhnlich, Constantinus habe das Christentum zur Staatsreligion erhoben; Bewunderer wie Schmäher dieses Ereignisses gebrauchen den gleichen Ausdruck, der ungenau und irreführend ist. „Das Christentum" ist ein abstrakter Begriff, der dem Kaiser nicht viele Regimenter zugeführt hätte; die Sache wird wohl so gewesen sein, daß Constantinus konkrete Männer, lebendige Menschen, eben die Anhänger des neuen Glaubens, brauchte und darum die im Werden begriffene christliche Kirche, die Gemeinschaft der Christen, also keinen ganz abstrakten Begriff mehr in seine politischen Berechnungen einbezog. Rätselhaft scheint mir dabei nur — und diese Frage ist bisher meines Wissens niemals gestellt, geschweige denn beantwortet worden —, wie es gekommen sein mag, daß es bereits im ersten Drittel des 4. Jahrhunderts im römischen Heere, ohne allgemeine Wehrpflicht, so viele Anhänger des neuen Glaubens gab, der friedlich war, dessen Reich nicht von dieser Welt war. Viel begreiflicher scheint es mir, daß Julianos ein Menschenalter später die Mithras-Religion zur Staatsreligion machen wollte; Julianos hatte persönliche und staatsmännische Gründe, die neue christliche Kirche zu hassen und fand die Mithras-Religion unter seinen Soldaten weit verbreitet. Wie dem auch sei: die Machthaber hatten nur das Bedürfnis, sich durch eine Macht zu verstärken; Kaiser Constantinus schloß ein Bündnis, nicht mit dem Christentum, sondern mit der neuen christlichen Kirche. Und weil diese keine Religion war, sondern bald eine Macht, darum konnte ihr der Kaiser gar nicht die Rolle einer Staatsreligion überweisen, sondern nur die ganz andere Rolle einer Staatskirche. Es handelt sich mir bei dieser Unterscheidung nicht um einen Wortstreit. Das verhängnisvolle Ereignis bestand eben darin, daß etwas ganz Unerhörtes, eine organisierte Kirche, ein Staat im Staate, mit Rechten ausgestattet wurde; leitete der Kaiser seine Herrschaftsansprüche nur mittelbar von Gott ab, das Haupt der Kirche aber seine Ansprüche unmittelbar von Gott, so waren alle furchtbaren Kämpfe der Zukunft schon aus der Anerkennung der christlichen Kirche vorauszusagen. War die Bibel wirklich Gottes Wort, deuteten die Konzilien die Bibel wirklich unter dem Beistande des heiligen Geistes, war der römische Bischof wirklich unfehlbar, so war kein Zweifel möglich: der Kaiser hatte dem Papste zu gehorchen.

Um die Neuheit der Sachlage zu begreifen, muß man sich nur darüber ganz klar werden, daß es im Altertume eine Kirche in diesem Sinne nicht

gegeben hatte. Wenn wir nämlich, wie hergebracht, bei dem Begriffe Altertum zunächst nur an das religiöse Leben der Griechen und Römer denken wollen; bei einigen Völkern Asiens und in Ägypten mag es ja schon etwas wie eine Kirche mit einer herrschsüchtigen Priesterschaft gegeben haben, aber solche Einrichtungen hatten keinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem, was jetzt seit dem Siege des Christentums sich herausbildete. Für die neue Staatskirche gab es ein einziges Vorbild wie für die neue Religion selbst: die sogenannte Theokratie bei den Juden. Aus der Vorstellung von einer Theokratie, aus dem Glauben, daß des Gottes ausgesprochener Wille das Gesetz des Staates sei, können alle Erscheinungen des Mittelalters abgeleitet werden; weil der Gott aus unbekannten Gründen nicht mehr persönlich regiert, haben die Menschen der Statthalterschaft des Gottes blindlings zu gehorchen, der Kirche und ihren Priestern; Ungehorsam gegen die Priester wird so zu einem todeswürdigen Verbrechen der Majestätsbeleidigung, und jeder Zweifel an dem Worte oder gar an dem Dasein des Gottes ist noch ruchloser als Ungehorsam; Ketzerei und Gottesleugnung werden von da an von Amts wegen verfolgt, um so blutiger, je größer die Macht geworden ist, die die Staatskirche zu verteidigen hat. Wir haben gesehen, daß auch die Volksreligion der Griechen konservativ genug an den alten Bräuchen hing; aber einen herrschenden Priesterstand, eine selbständige Staatskirche, ein Wort Gottes hatte es nicht gegeben, bevor Constantinus einen christlichen Staat im römischen Reiche anerkannte.

Für solche Leistung hat Constantinus von der dankbaren Kirche den Titel eines Heiligen erhalten, und christliche Schreiber nennen ihn den Großen; unbekümmert darum, daß die Staatskirche erst unter seinen Nachfolgern zu einer Wirklichkeit wurde und daß er selbst durchaus kein guter Christ war. Soll er doch, mehrfach ein Mörder, die Taufe erst auf dem Sterbebette erhalten haben. Zeit seines Lebens war er ein Staatsmann gewesen, der sich zu keiner bestimmten Religion bekannte, aber manchem Aberglauben huldigte. Constantinus war noch kein Christ, da ihm (312) das Wunder des Christus-Monogramms den Sieg über seinen Gegenkaiser gewinnen half, er war auch noch kein Christ, da er (325) auf dem Konzil von Nicäa entscheidend in die Kodifizierung der christlichen Mythologie eingriff. Das Zeitalter war noch so heidnisch, die Christen waren, wenigstens was die bessere Gesellschaft betrifft, noch so sehr in der Minderzahl, daß Constantinus nach seinem Tode (337) wie andere Kaiser für einen Gott erklärt wurde. Vor seiner Vergottung, bis an sein Ende, übte er das Amt eines Pontifex maximus aus, d. h. eines Papstes der Heiden, und war vorurteilslos genug, auch in dieser Stellung den alten

Glauben zu schädigen. Will man, was immer bedenklich ist, die gesamte Politik des Kaisers Constantinus auf einen einzigen Grundsatz bringen, so wird man wohl sagen können: er fand das Reich zerrissen zwischen den beiden Richtungen, die man als heidnischen Polytheismus und als christlichen Monotheismus zu bezeichnen pflegt; er wollte im Reichsinteresse die Einheit wieder herstellen und hatte den Instinkt, daß die Zukunft den Christen gehören werde; und dadurch, daß er auch zwischen den christlichen Sekten rücksichtslos und ohne eigene Überzeugung auf Einigung drang, legte er ahnungslos den Grund zu einer einheitlich geleiteten Staatskirche, die denn auch die Obmacht über den Staat beanspruchte.

Die politische Absicht des Kaisers, den Einheitsstaat über oder (wie es durch Jahrhunderte schien) unter einer Einheitskirche auszubauen, gelang bekanntlich nicht völlig; der Einheitsbewegung stellte sich immer wieder eine Trennungsbewegung gegenüber, die dann zuerst zum morgenländischen und später zum abendländischen Schisma führte, zwischendurch und bis auf die Gegenwart zu unzähligen Ketzereien, die verfolgt wurden, und endlich zu Sektenbildungen, die geduldet werden mußten. Das Ideal der Kircheneinheit, eine katholische Kirche im buchstäblichen Sinne, war niemals Wirklichkeit. Die Heiden, z. B. die Griechen, konnten noch des Glaubens sein, eine gemeinsame Religion zu besitzen, weil diese Religion ungeschrieben war, undogmatisch; die Christen legten ihrer Religion etwa seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts geschriebene Dogmen zugrunde, und sofort begann auch der Streit über die Bedeutung der geschriebenen Sätze. Mit einer vorurteilslos geschichtlichen Untersuchung dieser Wortkämpfe hat die Disziplin der Dogmengeschichte erst seit wenigen Jahrzehnten Ernst gemacht.

Nicht an die Person des Kaisers Constantinus, wohl aber an seine Zeit und an die Begründung einer christlichen Staatskirche ist die Erscheinung anzuknüpfen, die wiederum unmöglich in die heidnische Zeit der Griechen und Römer hineingedacht werden kann, die Erscheinung von Schriftstellern, die metaphysische Fragen unter dem Zwange von religiösen Dogmen erörtern: die Erscheinung der sogenannten Kirchenväter. Man muß diese Männer eigentlich zu den Philosophen rechnen — wie sie es selber taten —, indem man den Begriff der Philosophie unziemlich erweitert; manche Kirchenväter, wie Tertullianus, der Afrikaner, haßten und verachteten zwar die griechische Philosophie und bedienten sich der philosophischen Waffen nur, um den Feinden des Christentums antworten zu können, aber insofern alle aufgeworfenen Fragen übernatürlicher Art waren, handelte es sich gewissermaßen doch um Philosophie. Nun ist allerdings christliche oder kirchliche Philosophie ein eben-

Kirchenväter

solches Unding wie etwa katholische Mathematik; die griechischen Philosophen waren ohne Ausnahme frei gewesen von irgendwelchen Rücksichten auf irgendein Dogma, mochten auch ihre Naturbeobachtungen primitiv sein, ihre Logik sophistisch, ihre Sprache unbewußt bildhaft; die Kirchenväter, die besonders seit dem Konzil von Nicäa zahlreich werden, waren entweder die sophistischen Advokaten des strengen geschriebenen Dogmas oder sie waren doch gezwungen, falls sie nämlich ketzerische Neigungen hatten, das übernatürliche Dogma zu untersuchen, anstatt der Natur. Es ist also gar nicht so ungehörig, wie Theologen gemeint haben, wenn ältere Darstellungen der antiken Philosophie die griechischen und lateinischen Kirchenväter gar nicht behandelten; in ihren Schriften lebt etwas, was trotz der griechischen oder lateinischen Sprache nicht hellenischer, nicht römischer Geist ist.

Der katholische Standpunkt ist wieder einmal der konsequentere, auch in der Patristik; Väter der Kirche, d. h. Erzeuger der Kirchenlehre, sind ihm nur diejenigen Geistlichen der ersten Jahrhunderte, die von der späteren Orthodoxie als gut kirchlich anerkannt wurden; die Legende sorgte dafür, daß allen diesen Kirchenvätern ein gottseliges Leben nachgerühmt wurde; die Reihe dieser Kirchenväter wurde dann bis tief ins Mittelalter und bis in die Neuzeit weitergeführt; die nachwirksamsten Kirchenväter wurden zu besonderer Auszeichnung Kirchenlehrer genannt (doctores ecclesiae), zuletzt Franz von Sales im Jahre 1877; als Heiliger schon 1665 anerkannt. Die Protestanten betrieben die Patristik und die Patrologie (man unterscheidet ja recht pedantisch zwischen diesen beiden Disziplinen) sehr eifrig, doch nur aus dogmatischen Gründen; wie die meisten Ketzer wollten die Protestanten zu einem vermeintlichen Urchristentum zurückkehren und suchten Hilfe irgendwo bei den Kirchenvätern. Es war gar nicht vernünftig, just etwa bei denen des 4. Jahrhunderts stehenzubleiben und nicht auf das dritte oder zweite Jahrhundert oder auf die Bibel selbst zurückzugehen. Dogmengeschichte und Bibelkritik, vorurteilslose Würdigung auch der ketzerischen Kirchenschriftsteller der alten Zeit führte dann zur Selbstzersetzung des Protestantismus, zur Unchristlichkeit; doch die Loslösung vom Gottglauben konnte sich auf die Kirchenväter niemals berufen. Wirklich hatten die Vorläufer der Atheisten, die Bekämpfer des Teufels- und Gespensterglaubens, vielfach die orthodoxen wie die ketzerischen Kirchenväter als Feinde zu betrachten.

Ketzer

Eine ganz vorurteilslose Dogmengeschichte müßte durch die Kraft der Tatsachen zu dem wunderlichen Ergebnisse kommen, daß die meisten Kirchenväter, Männer wie Augustinus nicht ausgenommen, Ketzer waren, wenn man so ungeschichtlich sein will, ihre Bestrebungen um die Lehr-

sätze und um die Einrichtung der Kirche mit dem theologischen und kirchlichen System einer späteren Orthodoxie zu vergleichen; wir aber haben es, auch wenn wir die Geschichte des Atheismus zu einer Geschichte aller antichristlichen Richtungen erweitern, nicht mit der Ketzerei zu tun, die allgemein und fast immer ein Versuch inbrünstiger Christen war, den nach ihrer Meinung durch die orthodoxe Kirche gefährdeten Glauben zu retten. Weil aber die Kirche im Kampfe um ihre Macht schlau und rücksichtslos genug war, solche Ketzer oder Reformatoren für Gottesfeinde und Teufelsgenossen auszugeben, um sie nach dem bestehenden Rechte verfolgen zu können, weil im Laufe der Zeit viele Freidenker es für ratsam hielten, sich zum Scheine an Ketzer anzuschließen, vielleicht in der Hoffnung, bei den Kirchenfeinden den Boden für ihre Unchristlichkeit besser vorbereitet zu finden, darum müssen wir gleich beim Eintritte in die geschichtliche Darstellung die Grenzen zwischen Unglauben und Ketzerei genauer ziehen, als dies von kirchlich gerichteten Geschichtschreibern geschehen ist und geschehen konnte. Auf die Grenzen zwischen Unglauben und Ketzerei kommt es mir an, nicht auf den Unterschied zwischen der Kirche und den Ketzern. Für diesen zweiten Gesichtspunkt würde es sich empfehlen, die prachtvolle alte „Kirchen- und Ketzerhistorie" von Arnold nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft neu bearbeitet herauszugeben, zum Erweise des Satzes: alle Ketzer sind bessere Christen gewesen als irgendwelche Anhänger einer orthodoxen Kirche. Meine Absicht ist viel bescheidener; ich will ja gerade die Ketzer, weil sie die besseren Christen und die leidenschaftlicheren Gottesverehrer waren, aus meinem Berichte ausschließen und nur diejenigen Menschen und Gruppen zu den Aufklärern rechnen, deren Lehren — bewußt oder unbewußt — zum Niedergange des Christenglaubens oder des Gottglaubens beitrugen. Natürlich auch diejenigen nicht vergessen, die eine Ketzerei bewußter oder unbewußter heuchelten, nur um ihre Abkehr von der rechtgläubigen Kirche ohne das Gefühl und ohne die Gefahr der Vereinsamung zu bekennen. Man wird die Gründe, die mich hier zum Übergehen, dort zum Hervorheben eines Ketzers veranlaßten, in jedem einzelnen Falle besser verstehen, wenn ich vorher an zwei großen Beispielen aus den ersten christlichen Jahrhunderten die Linie gezeigt habe, an welcher sich die Wege des inbrünstigen Glaubens und der glaubensfeindlichen Dogmenkritik trennen: an den Pelagianern und an den Manichäern. Ich will nicht leugnen, daß ich beide Beispiele nach langem Suchen mit einer lehrhaften Nebenabsicht gewählt habe; die Pelagianer führen nach einer unterirdischen Arbeit von Jahrhunderten zu der Ketzerei der Socinianer, deren Bedeutung für den Geisteskampf des 17. und 18. Jahrhunderts wir noch kennen lernen werden; und die

Manichäer, die von der römischen Kirche für noch ärger gehalten wurden als irgendwelche Ketzer, sind mit ihrem Prinzip eines bösen Gegengottes in die Kirche eingedrungen und haben den Teufelswahn schaffen helfen, durch den der Volksglaube und durch dessen Förderung die Kirche des Mittelalters sich so fürchterlich von den Mythenvorstellungen des Altertums unterscheidet. Die Pelagianer und die Manichäer waren der Kirche, so wie sie sich zu entwickeln Anstalt machte, sehr gefährlich geworden; die Kirche konnte sich gegenüber den Pelagianern zunächst auf keinen allgemeinen Lehrsatz berufen und besaß über die gar nicht christlichen Manichäer ursprünglich gar keine Rechte; um sich aber für die Gefahr zu rächen, die ihr drohte, belegte sie die einen wie die anderen widerrechtlich mit dem Ketzernamen und ließ es an Beschimpfung und Verleumdung nicht fehlen.

So ungefähr ein gelehrtes Schimpfwort ist der Name der Pelagianer innerhalb der theologischen Fakultät noch lange geblieben; zu einem Schimpfworte der Volkssprache wurde er nur darum nicht, weil die Ketzerei durch neuere Ketzersekten abgelöst worden war. Wie man die Katholiken von protestantischer Seite noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts als Socinianer verdächtig zu machen suchte, so schleuderten einander Lutheraner und Reformierte die Bezeichnung „Pelagianer" ins Gesicht. Nichts ist für einen Theologen unbeweisbar, und so konnte der streng lutherische Prediger Edzard den Reformierten nachweisen, sie wären Pelagianer, — weil sie (darauf läuft es wahrhaftig hinaus) von den guten Werken mehr hielten als die Lutheraner.

Pelagianer

Die Pelagianer werden von den rechtgläubigen Geschichtschreibern des Atheismus fast immer den Naturalisten zugerechnet, d. h. nach dem Sprachgebrauche des 18. Jahrhunderts den Rationalisten oder den Deisten, welche in ihrer Naturreligion der Vernunft folgten. Der gelehrte und eigentlich nicht unduldsame Walch führt sie unter den subtileren Naturalisten an und vergleicht sie einmal (Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche V, S. 661) nicht uneben mit den modernen Juden, welche so hochmütig sind, bloß mit ihren natürlichen Kräften Gutes wirken zu wollen. „Pelagianer", seit Ende des 16. Jahrhunderts auch „Semipelagianer", wurde zu einem Schimpfwort, durch welches die katholische, nachher auch die protestantische Kirche diejenigen der Verachtung und der Verfolgung preisgab, die dem menschlichen Willen mehr oder weniger Bedeutung neben der sogenannten göttlichen Gnadenwahl zugestanden. Ich habe eben versprochen, daß ich nur die Geschichte der Befreiung von der Religion geben will, die Geschichte der Aufklärer, nicht aber die Geschichte der Ketzer, die sich wohl gegen die Kirche empörten, aber dabei

der Überzeugung waren, fast immer mit Recht, auf dem Boden der ursprünglicheren Religion zu stehen, eines freilich willkürlich datierten Urchristentums. Bei Pelagius liegt die Sache noch anders. Er vertrat dem Augustinismus gegenüber ganz gewiß den alten Glauben und zugleich eine natürlichere Religion; man müßte ihn einen Aufklärer nennen, wenn er seine Gedanken auch nur 100 Jahre später vorgetragen hätte, als nämlich die Kirche schon augustinisch geworden war. In der Zeit jedoch, da Pelagius verurteilt wurde, genau vor anderthalb Jahrtausenden, war seine Lehre beinahe katholisch oder allgemein, und der Augustinismus, der zufällig zu einer Ketzerei hätte gemacht werden können, war die Neuerung. Pelagius darf hier trotzdem nicht unerwähnt bleiben, weil er sehr stark nachwirkte und die späteren Pelagianer wirklich den Eindruck von Aufklärern machen mußten, wenn sie — wenn ich so sagen darf — einen vernünftigen Gott lehrten, welcher seine Gnade nicht nach Laune oder nach einem unerforschlichen Ratschlusse, sondern nach dem Verdienste der Menschen austeilte. Wir haben es mit einem ähnlichen Treppenwitz der Kulturgeschichte zu tun wie bei Arius; beide waren sie fromme Männer nach dem verhältnismäßig einfachen Glauben ihrer Zeit und erregten so gewaltiges Aufsehen nur dadurch, daß sie sich neuen und ganz unbegreiflichen Dogmen widersetzten; als dann diese Unbegreiflichkeiten zum festen Bestande der Kirche geworden waren, machten die späten Anhänger von Arius wie von Pelagius den Eindruck von Ketzern und, wenn sich hinter ihrer Rückkehr zum alten Glauben der Wunsch nach Befreiung vom Supranaturalismus verbarg, von Rationalisten oder Aufklärern. Der Zusammenhang erscheint noch enger, wenn man sich erinnert, daß die Socinianer, als sie die Lehre des Arius wieder aufs Tapet brachten, von den Rechtgläubigen gern Pelagianer genannt wurden.

Pelagius kam also in den Ruf der Ketzerei erst, als der glühende Gedankenschwung des Afrikaners Augustinus an ihm einen entschiedenen Gegner fand. Pelagius, zur Zeit des Kampfes wahrscheinlich schon ein Greis, war von Geburt Brite oder Ire; er lebte in Rom und hatte da den Ruf eines besonders frommen, ja asketischen Mannes. Seine Meinung, daß die Erbsünde den freien Willen des Menschen nicht aufhebe, daß der Mensch einen natürlichen Hang zur Vollkommenheit habe, konnte um so weniger verletzen, als er fest im Glauben an Christus stand. Selbst eine gewisse Abneigung gegen die Kindertaufe, die ihm später zum Hauptvorwurfe gemacht wurde, konnte in einer Zeit kein Anstoß sein, in welcher gewöhnlich erst Erwachsene getauft wurden.

Der Streit wurde offenbar durch persönliche Gegensätze verschärft, über die wir freilich keine zuverlässigen Nachrichten haben. Der seit seiner

Kindheit ehrgeizige, als Bischof herrschsüchtige Augustinus verfolgte den unbotmäßigen Pelagius mit einem Hasse, der aus dem Gegensatze zwischen der feurigen Inbrunst des Afrikaners und der ruhigen Nüchternheit des Nordländers allein nicht zu erklären ist. Erst als Pelagius mit seinen Genossen nach Nordafrika kam und der berühmte Bischof von Hippo vielleicht jetzt erst erfuhr, wie allgemein verbreitet die vernunftgemäßen Anschauungen des Pelagius in Italien waren, mag Augustinus, der sich bereits und mit Recht als den Begründer einer neuen Kirche fühlte, in Pelagius den Hauptfeind erblickt haben. Wir erfahren, daß Augustinus 415 den im Orient überaus angesehenen Hieronymus gegen den Pelagius verhetzte; wir erfahren, daß Pelagius die Autorität des Augustinus ablehnte mit den verächtlichen Worten: Wer ist denn Augustinus für mich? Eine Synode nach der anderen wurde gegen Pelagius und seine Anhänger aufgeboten; ohne rechten Erfolg. Da ließ sich Augustinus 416 dazu herbei, den Bischof von Rom, der damals noch nicht anerkanntes Haupt der Kirche und noch nicht unfehlbar war, um eine Entscheidung anzugehen. Der Bischof von Rom war politisch genug, die Unterwerfung der mächtigen Afrikaner mit einer Entscheidung zu ihren Gunsten zu beantworten. Augustinus begrüßte das zwar nicht wörtlich mit der legendaren Formel „Roma locuta, causa finita“, aber doch mit einer ähnlichen Redensart, die den Primat Roms anzuerkennen schien. Nun gab es aber wenige Monate später einen neuen Bischof von Rom, angeblich jüdischer Abstammung, der wiederum für Pelagius und gegen die Afrikaner Partei nahm, zunächst wenigstens. Die Afrikaner jedoch hatten es verstanden, den Kaiser für sich zu gewinnen, wie 100 Jahre vorher die Gegner des Arius. Auf einem Konzil zu Karthago wurde Pelagius 418 zum Ketzer gemacht und fast gleichzeitig vom Kaiser aus Rom verwiesen. Die Sätze des Konzils von Karthago sind eindeutig, soweit sie erklären, Adam sei erst durch die Erbsünde sterblich geworden und schon das Kind müsse der Erbsünde wegen getauft werden; die Begriffe „Gnade“ und „Rechtfertigung“ waren aber damals noch so fließend, daß es ein Fehler wäre, mit den Definitionen der Folgezeit an diese Canones heranzutreten, mit denen Augustinus 418 endgültig siegreich blieb. Rom unterwarf sich im Dogma dem Augustinus. Es gehört nicht hierher und soll darum nur kurz erwähnt werden, daß die härtesten Folgerungen aus der Prädestinationslehre des Augustinus erst später und nur von Calvin gezogen wurden; die katholische und die lutherische Kirche behaupteten immer, in Augustinus den größten Kirchenvater zu sehen, aber beide hüteten sich, den Gott so unmenschlich darzustellen. Für die Reformierten blieben darum Katholiken wie Lutheraner im Verdachte des Semipelagianismus.

Die rationalistische Lehre des Pelagius wurde nicht so bald ausgerottet; noch war die Kirche nicht stark und einheitlich genug, um mit Feuer und Schwert gegen Ketzer vorgehen zu können. Die pelagianischen Bischöfe Italiens wurden verbannt oder fügten sich; doch zu gleicher Zeit wurde der Pelagianismus und der Protest gegen den Augustinismus erst in ein System gebracht. Diese rationalere, im Verhältnis zur Prädestinationslehre menschlichere Religion behielt in der englischen und französischen Kirche eine rührige Anhängerschaft und führte in Frankreich zu Beginn des 6. Jahrhunderts zu neuen Streitigkeiten. Es entwickelte sich da ein halber Pelagianismus, der die Aussicht auf die Seligkeit nicht allein von der Gnade abhängig machen wollte. Der Ausdruck „Semipelagianer" scheint aber erst nach dem Tridentinum aufgekommen zu sein.

Manichäer

Wer sich eingehend mit der Religionsgeschichte des Abendlandes beschäftigt hat und sich von Redensarten nicht täuschen läßt — wie daß der Sieg des Christentums im Plane einer göttlichen Vorsehung lag und überflüssigerweise auch noch eine historisch-logische Notwendigkeit war —, der weiß, daß just ungefähr zu der Zeit, da der Christenglaube Staatsreligion wurde, eine ganz andere Religion die besten Aussichten hatte, die Volksreligion des Abendlandes zu werden: der Manichäismus. Noch günstiger als für den Mithrasdienst, den der Kaiser Julianos gegen das Christentum ausspielte, standen die Sachen zu Anfang des 4. Jahrhunderts für die Lehren des Mani, der nicht ein christlicher Ketzer war, sondern ein selbständiger Religionsstifter wie Mohammed; nur daß Mani beim Judentum so gut wie keine Anleihen machte, beim Christentum viel weniger als der Begründer des Islam. Mit seiner Moral der Keuschheit und seiner ebenso billigen Philosophie breitete sich der Manichäismus von Babylonien nach Westen aus und drang über Nordafrika bis nach Spanien und Frankreich vor; als der zwanzigjährige Augustinus (wahrscheinlich im Jahre 373) sich die Hörner abgelaufen hatte, glaubte er in der Bibelkritik der Manichäer eine wissenschaftliche und in ihrer geschlechtlichen Enthaltsamkeit eine sittliche Befriedigung zu finden; er wurde ein einfacher Genosse (auditor) der Manichäer und hielt es neun Jahre in dieser bescheidenen Stellung aus, ohne ein Führer der Partei zu werden, die an die Keuschheit ihrer Oberhäupter strengere Anforderungen stellte, als an die der Genossen. Es ist bekannt, wenn auch vielleicht immer noch nicht genügend anerkannt, daß Augustinus in dem Sinne, in welchem Paulus der eigentliche Stifter des Christglaubens war, der Stifter der christlichen Religion oder doch der christlichen Theologie geworden ist; man kann es sich recht gut ausmalen, daß der Mani-

chäismus anstatt des Christentums die Welt erobert hätte, wenn der heißblütige Bischof von Hippo nicht abtrünnig geworden wäre, wenn er seine afrikanische Glut und Rhetorik sowie seine kirchenfürstliche Herrschsucht für den Manichäismus eingesetzt hätte. Wäre die Welt manichäisch geworden anstatt christlich, so wären freilich die Menschen Menschen geblieben und die sogenannte Weltgeschichte hätte unter anderen Schlagworten einen ähnlichen Lauf nehmen können wie den, den sie tatsächlich genommen hat. Der Unterschied wäre um so geringer, als ein Grundgedanke des Manichäismus, der Glaube an ein böses Prinzip, zu einem wesentlichen Bestandteil der christlichen Volksreligion wurde; nur daß das böse Prinzip im Manichäismus nicht ohne eine gewisse Philosophie auftrat, so seicht und falsch diese Philosophie auch sein mochte, daß dagegen das böse Prinzip im Christentum, von der Kirche geduldet und anerkannt, aber von der Theologie niemals widerspruchslos herausgearbeitet, im Volke zu dem grauenhaften Teufelswahne emporwuchs, der der Religion des Mittelalters ihre Färbung gab. Solange man an die Macht des Teufels glaubte, war das Christentum ein Zweigötterſystem. Die Leugnung des Teufels, der Adiabolismus, war eine Vorstufe des Atheismus. Wir müssen uns also, wollen wir die Geschichte des Abfalls von Gott richtig verstehen, die Geschichte der Aufklärung, auch die Geschichte des Teufels zu Hilfe nehmen; und für die Geschichte des Teufels ist die Ausbreitung des Manichäismus im Abendlande von Wichtigkeit. Ich fühle mich aber nicht verpflichtet, auf die oft knifflichen Fragen der Manisorschung einzugehen; genug daran, daß wir uns von der Persönlichkeit und von der Lehre des Mani eine bessere Vorstellung machen können, seitdem die Erschließung morgenländischer Quellen die Unwahrhaftigkeit und Gehässigkeit der früher allein bekannten christlichen Quellenschriften sichtbar gemacht hat. Pierre Bayle und Gottfried Arnold kannten das entscheidende Buch, den arabischen Fihrist, noch nicht, ahnten aber schon die Wahrheit.

Mani (der Name ist ja auch in anderen Formen überliefert) war Mani
seiner Abstammung nach ein Perser, wurde aber in Babylonien geboren, im Jahre 215 oder 216; schon sein Vater scheint in einer religiösen Bewegung eine Rolle gespielt zu haben; Mani wurde in einer Ketzerei, vielleicht der der Mandäer, erzogen und soll sehr früh den Trieb zum Religionsstifter gefühlt haben, im zwölften oder im vierundzwanzigsten Lebensjahre. Öffentlich trat er in seinem achtundzwanzigsten Jahre auf, als ein Gesandter des wahren Gottes, als der letzte Prophet nach Buddha, Zarathustra und Jesus, als der von Jesus verheißene Paraklet. Fast könnte man meinen, Mani sei nicht sein Eigenname gewesen, sondern

ein Berufsname; wie Gautama der Buddha hieß und Jesus der Christus. Er fand Gunst und Anhängerschaft am Hofe des Perserkönigs, muß aber bald wieder in Ungnade gefallen sein. Er wurde im Jahre 276 oder 277 gekreuzigt, nach der schon damals in Scheußlichkeiten schwelgenden christlichen Überlieferung überdies noch lebendig geschunden. Als ein Apostel des Teufels.

Der Dualismus, den der Mani in seinem Weltgedichte lehrte, mag zu dieser Bezeichnung Veranlassung gegeben haben; aber sein böses, finsteres Prinzip war viel schöner, viel heidnischer oder menschlicher als der spätere christliche Teufel. Nicht so gleichwertig und auch nicht ganz so persönlich wie im Parsismus die gute und die böse Gottheit, standen bei Mani das Reich des Lichts und das Reich der Finsternis einander gegenüber. Dichterisch großartiger als etwa bei Hesiodos, aber auch orientalisch wüster, sicherlich symbolisch tiefer als in dem ersten Buche Mosis, entwickelt sich aus der Verbindung von Licht und Finsternis ein seltsames Geschlecht von Göttern und Halbgöttern: der Urteufel Iblis (diabolos) und der erhabene Urmensch. Erst aus der Vermischung dieser beiden Gestalten entsteht die sichtbare Welt, die wieder eine Verwirrung von Licht und Finsternis ist. Das Menschenleben ist ein Streben nach Erlösung durch das Licht. Für diese Erlösung wurde von späteren Manichäern die Heilsbotschaft von Jesu umgedeutet. Auch die biblische Geschichte von den ersten Menschen in ein seltsam sittliches Märchen verwandelt. Das Ende der Welt ist die Befreiung des Lichtes von der Finsternis.

Die Sittenlehre des Mani bringt Vorschriften, die ungefähr auch sonst sittlich heißen. Unter der Bezeichnung dreier Siegel werden unreine Worte und Handlungen, unreine Gedanken und unreine Speisen verboten. Darum heißen die Manichäer die Reinen, die Katharisten, woraus dann im 12. Jahrhundert der Name der Katharer oder Ketzer entstand. Von dem großen Haufen der Manichäer, von den Genossen oder auditores, wurde weder eine strenge Askese, noch irgendwelche Heiligkeit verlangt. Aus dem einfachen Kult der Manichäer scheint die Einrichtung der Fasten und Gebete in den Islam übergegangen zu sein.

Wie später im Koran, so wurde auch in den Schriften des Mani von Jesus mit unbedingter Hochachtung geredet; er wäre ein Bote des Lichtgottes, aber doch mehr ein Schein, als ein wirklicher Mensch. Dagegen waren die jüdischen Propheten und Moses selbst für den Mani Teufel oder Werkzeuge des Teufels.

Will man, was niemals ganz stimmt, die Lehre des Mani in unserer Sprache ausdrücken, so zeigt seine Botschaft eher den Charakter einer

Welterklärung, also einer Philosophie im antiken Sinne, als einer Religion. Er lehrt einen Dualismus des Urguten und des Urbösen, aber dieser Dualismus ist nicht der von Geist und Körper, sondern eigentlich doppelt materialistisch. Über die beiden quälendsten Fragen der Zeit dachte der Mani kühner, wenn auch nicht tiefer, als die in Augustinus verkörperte christliche Theologie: das Verhältnis zwischen der Notwendigkeit des Weltlaufs und der menschlichen Verantwortung erklärte er nicht mit unauflösbar wirren Sätzen über Vorherbestimmung und Willensfreiheit, sondern mit einem scheinbar leicht zu beobachtenden Kampfe zwischen dem guten und dem bösen Prinzip; und das böse Prinzip war ihm nicht wie dem Zarathustra und dem christlichen Volksglauben zugleich ein Geschöpf Gottes und ein fast allmächtiger Gegengott, sondern immerhin mehr ein bildlicher Ausdruck für die lichtfeindliche Finsternis. Die ungeheuerliche Steigerung des Teufelswahns im Abendlande knüpft dennoch an das böse Prinzip des Mani an, doch nicht durch die Schuld der Manichäer, sondern durch die der christlichen Theologen; als diese in blödem Aberglauben die Heidengötter als Teufel oder Dämonen hingestellt hatten, legten sie den Grund zu dem Teufelsaberglauben; als sie aber im 12. Jahrhundert, weniger aus Dummheit als aus bewußt fälschender Bosheit, die Katharer oder Ketzer als Teufelsanbeter und gefährliche Zauberer der Wut des Volkes preisgaben, da begann für ein halbes Jahrtausend die Zeit, in welcher das Christentum beinahe mehr noch Teufelsfurcht (Deisidämonie) als Gottesfurcht war. Darum wurde Adeisidämonie oder Befreiung von der Teufelsfurcht wirklich eine notwendige Vorstufe des Atheismus.

So gehört zwar nicht die ursprüngliche Lehre des Mani, wohl aber der Ausrottungsfeldzug gegen die tausend Jahre späteren letzten Manichäer in die Geschichte des Teufelswahns. Die Ausbreitung des Manichäismus im Orient kümmert uns hier nicht. Nach dem Westen gelangte die neue Religion über Syrien zumeist in das prokonsularische Afrika. Weil die Manichäer im Abendlande christliche Schlagworte aufgenommen hatten, galten sie hier für eine christliche Sekte und wurden als Christen verfolgt, dann geduldet und endlich als christliche Ketzer neuerdings und unerbittlich verfolgt. Augustinus hat den Manichäer Faustus „widerlegt“, den viel niedriger stehenden Manichäer Felix „bekehrt“. Vernichtet wurde der Manichäismus noch lange nicht. Seine Anhänger lebten bis ins 6. Jahrhundert hinein unter dem Namen Priscillianer in Spanien und Frankreich und wurden dann wieder im 12. Jahrhundert das Ziel der großen mörderischen Verfolgung, unter dem Namen der Katharer von Südfrankreich.

Zweiter Abschnitt
Geschichte des Teufels

Teufel

Der christliche Teufel war in der neuen Wissenschaft, die sich Theologie nannte (a potiori, sie umfaßte auch die Satanalogie) nicht so genau, nicht so logisch beschrieben und umschrieben, wie der christliche Gott; und daher mag es gekommen sein, daß die Leugnung des Teufels mit der Leugnung Gottes doch nicht völlig gleichgestellt wurde und daß der Adiabolismus um mehr als hundert Jahre früher als der Atheismus in der gebildeten Welt des Abendlandes herrschend wurde. Vergleicht man aber den Teufelsbegriff der christlichen Zeit mit den älteren Vorstellungen von Dämonen und anderen schädlichen Geistern, so zeigt es sich doch, daß das Aufkommen einer sogenannten Theologie, die auf das vermeintliche Wort Gottes ein System metaphysischer Kenntnisse aufbaute, auch für den Teufel Glaubensartikel genug geschaffen hatte. Und weil später der Ansturm gegen den Teufelswahn, den Hexenwahn usw. notwendig wurde, um der eigentlichen Aufklärung freiere Bahn zu schaffen, so wird es wirksam und belehrend sein, einer kurzen Darstellung der mittelalterlichen Aufklärungsarbeit eine Geschichte der Teufelsvorstellung vorauszuschicken. Besonders darauf hinzuweisen, wie die Scheinwissenschaft der Theologie mit der gleichen Logistik und Sophistik, mit der sie allerlei über das Wesen und die Eigenschaften Gottes ausgemacht zu haben vorgab, auch Wesen und Eigenschaften des Gegengottes erkannte, des leibhaftigen Teufels. Die Teufelsfratze gehört als ein wesentlicher Bestandteil mit zur christlichen Theologie. Unmenschlichkeit widerspricht nicht der Gottesvorstellung des Mittelalters. Schon Augustinus hatte es abgelehnt, den Glauben an die Ewigkeit der Höllenstrafen aus menschlichem Mitleid anzuzweifeln. Ein französischer General setzte tausend Jahre später auf seine Fahne den Spruch: „L'ami de Dieu et l'ennemi de tous les hommes."

Die dogmatische Religion des Christentums ist für alle die Theologen, die seit Arius das Geheimnis von den drei Personen in der Gottheit ablehnen, ein Tritheismus, also trotz aller metaphysischen Spekulationen darüber eine Art des Polytheismus; daß alle strengen Monotheisten seit den Arianern bis zu den Socinianern von der Kirche Ketzer genannt und blutig verfolgt wurden, ändert nichts an dieser Feststellung. Was zuerst ketzerisch war, konnte nachher rechtgläubig werden, und umgekehrt. Christentum und Islam waren zuerst ketzerische Sekten des Judentums. Die Zufallsgeschichte der Religion entschied über den Begriff der Ketzerei.

Anders steht es um das Zweigötterſyſtem, das ein gutes und ein böſes Prinzip der Weltregierung anerkennt, den Gott und den Teufel. Hier hat ſich die rechtgläubige Theologie bald ſo geholfen, daß auch der Teufel ein Geſchöpf Gottes iſt, bald ſo, daß der Gott aus einem unerforſchlichen Grunde die übermenſchliche, aber untergöttliche Macht des Teufels duldet, und hat ſo wenigſtens in dieſem Punkte den Monotheismus hergeſtellt. Der Glaube der Volksreligion jedoch diſtinguiert nicht ſo genau; nach dieſem nicht nur in katholiſchen Ländern allgemein verbreiteten Glauben iſt der Gott zwar mächtiger und klüger als der Teufel (der arme Teufel, der dumme Teufel), aber man müßte blind ſein, um nicht zu erkennen, daß dieſer Dämon göttliche Eigenſchaften hat; und von dem Gotte Humes und Mills, der nicht allmächtig und nicht allweiſe, ſondern nur ſehr mächtig und ſehr weiſe iſt, unterſcheidet ſich der Satan nur in moraliſcher Hinſicht: der Gott iſt ziemlich wohlwollend, der Teufel iſt ganz böſe. Böſe Götter gibt es in manchen Religionen. Bezüglich des Volksglaubens täten wir gut daran, uns das Verhältnis zwiſchen dem Gotte und dem Teufel faſt genau ſo vorzuſtellen wie das Verhältnis, etwa zwiſchen Zeus und einem der weniger mächtigen Untergötter. Der Volksglaube wird — abgeſehen von dem dogmatiſchen Tritheismus — durch den Teufel zu einem Zweigötterſyſtem, alſo wieder zu einer Art des Polytheismus.

Doch auch die religiöſe Grübelei hat ſich der Vorſtellung vom Teufel bemächtigt und iſt ſchon in ſehr alter Zeit zu einer Phantaſie gelangt, die ſich nicht beweiſen, aber auch nicht widerlegen läßt. In der Zendreligion der Parſen ſtanden ſich Ormuzd und Ahriman als zwei gleichberechtigte und gleichſtarke Prinzipe oder Götter gegenüber; durch Mani und die Manichäer kam dieſe Lehre unter den abſtrakteren Namen des Guten und des Böſen nach dem Abendlande, wirkte in immer neuen ketzeriſchen Sekten bis in die Neuzeit hinein und wurde von recht ſkeptiſchen Philoſophen der letzten Jahrhunderte ernſthaft erörtert. Pierre Bayle erklärte den Manichäismus für unwiderleglich und hatte um dieſer Behauptung willen einen ſeiner ſchwerſten Kämpfe zu beſtehen; und noch John Stuart Mill ſpielte mit der Annahme eines guten und eines böſen Prinzips.

Auch bei dieſen modernen Ausdeutungen der Teufelsvorſtellung iſt manche alte Spekulation nachwirkſam: die eigentlich myſtiſche Träumerei, daß der Teufel oder das böſe Prinzip in der Materie ſtecke, während Gott ein reiner Geiſt ſei. Eigentlich die äußerſte Konſequenz des Dualismus, den Descartes erſt begründet haben ſoll, der aber im Grunde ſchon in dem naiven Realismus, der Philoſophie des dummen Kerls, und

darum in der Gemeinsprache enthalten ist. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß diese mystische Lehre von der Teufelsmäßigkeit der Materie sich nicht gar so sehr von dem sogenannten Volksaberglauben, den man gern sauber vom Glauben loslösen möchte, unterscheidet. Wenn die Gesetze der verteufelten Materie als schädliche Kräfte die Schuld daran tragen, daß die Weisheit und die Güte Gottes die Welt nicht vollkommener schaffen konnte, daß es körperliche und seelische Übel gibt, dann sind Weisheit und Güte Gottes gebunden, dann ist seine Macht begrenzt, schrecklich begrenzt; diesen Schluß, ohne just den Teufel immer zu bemühen, haben Hume, Platner und Mill gezogen, diesen Schluß hätte man ehrlicherweise unmittelbar gleich aus der Theodizee von Leibniz ziehen müssen. Und die einfältig Frommen glauben dasselbe, ohne sich durch die großen Worte des Katechismus irremachen zu lassen: daß die Allmacht Gottes durch die Macht des Teufels eingeschränkt werde.

Diese Beziehung des Teufelsglaubens zu den Eigenschaften der Allmacht und auch der Allweisheit geht unmittelbar nur die Theologie an und wirkt nur mittelbar, jetzt immer seltener, auf die menschlichen Handlungen ein. Aber die eben erwähnte uralte Vorstellung, daß der Gott das gute Prinzip sei und der Teufel das böse, daß also die Allgüte des nicht mehr allmächtigen Gottes durch den bösen und sehr mächtigen Teufel eingeschränkt werde, war von einer Bedeutung, die über alles Theologische weit hinausgeht. Nicht nur die Moral, sondern auch die Ästhetik konnten neue Wege erst einschlagen, als der Teufelsglaube so gut wie verschwunden war. Als nämlich dieser Glaube noch in seiner Blüte stand, im Mittelalter, war der Fromme gut, der Gottlose böse. Der Fromme folgte den Geboten Gottes und endete im Himmel; der Gottlose folgte dem Teufel und endete in der Hölle. Das Fegefeuer mit seinen nicht ewigen Strafen für die mittleren Sünder war eine spätere Erfindung und eigentlich schon eine Anpassung an eine menschlichere Vorstellung von Gott. Die Begriffe gut und böse waren schon im Mittelalter relativ; da aber die Relation die absoluten Gesetze Gottes betraf, so blieben diese Begriffe richtige Gegensätze. Erst als mit dem Auslöschen des Teufelsglaubens und mit dem Verblassen des Glaubens überhaupt die Unterwerfung des Menschen unter einen Gottesstaat aufhörte, als das Leben nicht mehr das gemeinsame Ziel im Jenseits besaß, konnte langsam die Zeit des Individualismus und des Militarismus anbrechen; der Militarismus war bei seinen edelsten Vertretern ein Versuch, die natürliche Selbstsucht der Individuen in den Dienst eines gemeinsamen Nutzens zu stellen, schließlich die jenseitigen Ziele des Gottesstaates durch die diesseitigen Ziele des sozialen Staates zu ersetzen. Man kehrte zu

der weltlichen Begriffsbestimmung der Antike zurück und nannte wieder das Nützliche gut, das Schädliche böse; kein Wunder, daß der Gegensatz sich milderte und für beide Begriffe Übergänge und Mischungen anerkannt wurden. Ich will nur flüchtig darauf hinweisen, daß auch die Künste, insbesondere die der Sprache, von dieser erneuten Weltanschauung, von dieser moralischen Renaissance nicht unberührt blieben; man denke nur an das Drama, in welchem bis in die Neuzeit hinein Engel und Teufel die handelnden Personen waren und jetzt fast durchaus gebrochene Farben und gemischte Charaktere geschaffen und verlangt werden; in welchen übrigens auch mehr und mehr das künstlerische Recht der Individualität sich durchgesetzt hat. Es ist ein weiter, aber deutlich sichtbarer Weg vom Aufhören des alten Teufelsglaubens zu diesen Neuerungen.

Eine ansprechende Vermutung Schopenhauers („Parerga" II, Kap. 15) sagt, daß der Satan der Juden, eben der Ahriman der Zendreligion, als der Gott der Schlangen und der anderen Ungeziefer, den platten Optimismus des Judentums verbessert habe, indem er zum Sündenfall reizte und das Elend als eine Strafe über die Menschen brachte; und daß das Christentum just durch den Sündenfall, von dem es Erlösung versprach, an das Judentum anknüpfte. Das Judentum war so diesseitig gerichtet und daneben mitsamt seinem Nationalgotte so zum Polytheismus geneigt, es war endlich so wenig dogmatisch, daß damals die Begrenzung der göttlichen Allmacht durch einen kleinen Satan gar nicht erst auffiel; nur ins Christentum mit seinem dogmatischen Monotheismus und mit seiner Jenseitigkeit von Himmel und Hölle brachte der Teufel ein Zweigötterzystem.

Gott und Teufel

Wer völlig unter dem Banne ererbter Sprachvorstellungen in dem Gotte das höchste Gut erblickt, in dem Teufel die personifizierte Bosheit, wer sich also über die Gleichung von Gott und Teufel entsetzt, der achte zunächst darauf, daß beide Begriffe Schöpfungen der Volkspoesie sind, Ideale, der Gott das Ideal des Guten, der Teufel in gleicher Weise das Ideal des Bösen. Wie meine Geschichte des Atheismus das langsame Erlöschen des Gottesglaubens darstellt, so könnte parallel das Erlöschen des Teufelsglaubens in einer gelehrten Geschichte des Adiabolismus erzählt werden. Und versucht werden zu erklären, warum die öffentliche Meinung des gebildeten Abendlandes den Teufel um einige hundert Jahre früher preisgab als den Gott. Das gilt natürlich nicht für die Orthodoxie, die heute noch an ihrem Teufel festhält, bald verschämt, bald unverschämt.

Die beiden so ungleichen Männer, auf die sich katholische und protestantische Rechtgläubigkeit beruft, haben stramm an den Teufel geglaubt, Martin Luther womöglich noch handgreiflicher als Thomas von Aquino;

wollen wir aber das Zweigötterſyſtem, das der Teufelsglaube in das Chriſtentum hineingebracht hat, deutlich erkennen, ſo dürfen wir uns nicht auf die gewundene Dogmatik der katholiſchen und der proteſtantiſchen Theologen einlaſſen, ſondern müſſen uns an den Volksglauben halten, wie er zu der Zeit des blühenden Teufelsglaubens beſtand, und von den Theologen bis vor etwa zweihundert Jahren niemals getadelt worden iſt; das Buch von Balthaſar Bekker, das den Teufel zum erſtenmal beinahe zu leugnen wagte, erſchien 1690, und der Verfaſſer wurde abgeſetzt und exkommuniziert. Ich will gar nicht darauf eingehen, daß der Volksglaube auch dem Teufel wenigſtens eine Großmutter gab, daß die Teufelsliebchen oder Hexen trotz ihrer Scheuſeligkeit in gewiſſer Weiſe den Bräuten Gottes oder den Nonnen entſprachen. Ich will an ernſthaftere Gleichungen erinnern. Weder der Gott noch der Teufel hielten es unter der Würde ihrer Majeſtät, mit den Menſchen Verträge zu ſchließen, der Gott einen alten und dann einen neuen Bund mit dem auserwählten Volke und mit allen Gläubigen, der Teufel einen Pakt mit denen, die wiederum an ihn glaubten. (Und das iſt ſehr merkwürdig, daß der Gott wie der Teufel den Glauben an ihr Daſein verlangten.) Der Wohnſitz des Gottes und der Wohnſitz des Teufels unterſchieden ſich voneinander nur darin, daß der Himmel ſichtbar war, die Hölle verborgen; als aber die Naturwiſſenſchaft den Himmel für ein menſchenähnliches Weſen unbewohnbar gemacht und die alten Sternenſphären abgeſchafft hatte, war die unterirdiſche Hölle als Wohnſitz des Teufels beinahe noch eher vorſtellbar als der von Fernrohren abgeſuchte Himmel als Wohnſitz des Gottes. Die Mehrzahl der Götter in den meiſten Religionen iſt widerſpruchsvoll; die Mehrzahl der Teufel (faſt hätte ich geſagt: der chriſtlichen Teufel) entſpricht dem Volksglauben ebenſogut wie dem Katechismus. Darauf jedoch möchte ich beſonders hinweiſen, daß der Staat ſich in alter und neuer Zeit dem Gotte gegenüber nicht viel anders benommen hat, als dem Teufel gegenüber. Der moderne Staat, der ſich ſeit dem Ausgange des Mittelalters nicht mehr auf göttliches Recht gründete, ſondern immer weltlicher auf das Recht der Natur, der Vernunft oder der Gewalt, benützte nur die alten Vorſtellungen des Volksglaubens und hütete ſich vor einem Bruche mit der Tradition. Hatte der Staat ſich einſt zum Schwerte der Kirche hergegeben, ſo gebrauchte er ſchließlich die Kirche oder den Volksglauben als einen Schleifſtein ſeines eigenen Schwertes. Selbſt ungläubig, ſchützte er lange den Glauben an das Daſein des Gottes und des Teufels; Teufelsläſterung ſchien ihm ebenſo ſtrafbar wie Gottesläſterung. Gegenwärtig darf man den Teufel von Staats wegen leugnen, den Gott nur, wenn man auf jede Stellung im Staate verzichten will.

Eigentlich ist aber das Zweigötterſyſtem, d. h. der Glaube an ein gutes und ein böſes Prinzip der Weltregierung, aus dem Orient nicht in den abendländiſchen Volksglauben herübergekommen; hier iſt der Teufel dem Gotte nur in ketzeriſchen Spekulationen ebenbürtig. Das Volk kümmerte ſich nicht um Logik und ſtellte ſich die Sache ſo vor, als ob der alte Widerſacher Gottes zugleich ein Geſchöpf des allmächtigen Gottes ſein könnte. Als ob er auch nur ſo etwas wie ein Menſch wäre. Das Volk ſtand darum mit dem Teufel auf du und du und lachte gern über ihn. Die Dichter und Erzähler, im Mittelalter alſo beſonders die Verfaſſer von Heiligenlegenden, glaubten vielleicht nicht recht an den Teufel, wenn ſie berichteten, wie er in unzähligen Fällen gefoppt, gehänſelt, geprügelt und um den Lohn ſeiner Mühen betrogen wurde; im Grunde war das nach dem dogmatiſchen Verhältniſſe zwiſchen Gott und Teufel gar nicht möglich, weil die Gerechtigkeit des Gottes gebieten mußte, auch dem Teufel Wort und Vertrag zu halten. Die Rechtsbeugung (auch am Ende von Goethes Fauſt) iſt ſchon ein Spiel mit dem echten Teufelsglauben.

Wir können uns heute, da der Teufel für die Gebildeten nur noch der mythologiſchen Sprache angehört (etwa ſo wie die römiſchen Götter der Sprache der Humaniſten), kaum mehr eine Vorſtellung davon machen, wie faſt allgegenwärtig, faſt allmächtig, faſt allwiſſend der Teufel einſt war, in der Zeit der Frömmigkeit. Jeden Schaden an Vermögen und Geſundheit hatte der Teufel veranlaßt, jeden Vorteil der liebe Gott; wohl konnte man ſich in der Not an Gott wenden, weil das Kreuzeszeichen noch wirkſamer war als das Teufelszeichen; aber verzweifelte Menſchen, denen es ſchlecht ging nach Gottes Ratſchluß, konnten auch den Teufel anrufen, mit ſeiner Hilfe Geld und Ruhm erlangen, und hatten dafür nur mit ihrer jenſeitigen Seligkeit zu bezahlen. Wer es alſo zuſtande brachte (wie von manchem Condottiere berichtet wird), an Gott und an die Unſterblichkeit der Seele ganz und gar nicht zu glauben, dagegen aber zu glauben an den Teufel und ſeine Zaubergewalt, der machte mit einem Teufelsbündniſſe wirklich ein glänzendes Geſchäft.

Ich glaube nicht, daß die Kirche in Sorge war, das Chriſtentum könnte ſich allgemein in einen ſolchen atheiſtiſchen Teufelsglauben umwandeln; auch hätte ſich die Kirche am Ende angepaßt. Wohl aber war die Satanalogie den beſſeren Theologen immer unbequem, und es gab in alter und neuer Zeit immer einzelne Päpſte und Kirchenlehrer, die den ſchwarzen Gott leichteren Herzens aufgaben, als den weißen Gott. Wie dem auch ſei, die Satanalogie wurde bei der Oberſchicht der abendländiſchen Menſchheit im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts völlig über-

wunden, während die Theologie noch blühte. Für uns, die wir Teufelsglauben und Teufelsdienst als eine Parallelerscheinung des Gottesglaubens und Gottesdienstes erkannt haben, die wir die Geschichte der Gottlosigkeit zu erforschen unternommen haben, ist es von großer Wichtigkeit zu erfahren, wie sich die Befreiung vom Teufelswahn und vom Hexenwahn in verhältnismäßig kurzer Zeit vollzog, binnen dreier Jahrhunderte nämlich, wenn man die Bulle „Summis desiderantes affectibus" (1484) als den Anfang der Hexenprozesse annehmen will und den letzten europäischen Hexenprozeß in das Jahr 1793 setzt.

Diabolismus

Selbstverständlich ist der christliche Teufel, sein Name und seine Macht nicht eine freie Erfindung des Mittelalters; selbstverständlich ist die vergleichende Religionsgeschichte in ihrem Rechte, wenn sie für die Entwicklung der Teufelsvorstellung an eine Art von Dualismus erinnert, der die sittlichen Gedanken der asiatischen und europäischen Völker beherrschte, welche dann, als sie das Christentum annahmen, ihren alten Glauben mit dem neuen zu vermischen pflegten. Doch in keinem dieser vorchristlichen Religionssysteme kam es zu einem so barbarischen Teufelswahn, wie im Christentum; wir werden nur mit vorurteilsloser Gerechtigkeit eine Unterscheidung versuchen müssen zwischen dem rohen Aberglauben, der sich beim Volke herausbildete, und der nicht minder fratzenhaften Teufelsvorstellung, die durch die katholische, besonders aber die protestantische Theologie unlösbar mit dem Glauben und mit dem Leben der Christenheit verbunden wurde. Man hat gesagt, es sei ein Zufall, daß die herrschende Religion des Abendlandes nicht Paulinismus oder Augustinismus hieß; achtet man genauer auf die Bedeutung des Teufelswahns, so ist es ein Zufall, daß die Religion, deren Ursprung doch die sonnige Bergpredigt gewesen war, nicht den Namen Diabolismus erhielt.

Der Dualismus, auf welchen abstrakten Begriff die weit verbreitete Furcht vor einem Gotte und einem Teufel gewöhnlich zurückgeführt wird, mag wirklich tief in der zwiespältigen oder schwankenden Menschennatur begründet sein. Einen reinen Monotheismus hat es, wenn man von einzelnen systematischen Denkern absieht, niemals und nirgends gegeben. Götter sind Wörter, also wie alle Wörter der Sprache durch Metaphern oder Bilder entstanden; als Verursacher von Glück und Unglück wurden gute und böse Dämonen bildhaft gedacht, hüben und drüben, bei Indern, Persern, Babyloniern und Arabern, wie bei Griechen, Römern und Germanen. Es ist gar nicht nötig, zum Erweise dieses allgemein menschlichen Dualismus in den Mythen der einzelnen Völker nach Beispielen zu forschen. Um die Übertragung dieser Mythen von einem Volke auf das andere ist es eine sehr unsichere Sache. Die Reli-

gionsvergleichung liegt noch in ihrer Wiege, die Ergebnisse sind so unzuverlässig, wie die der ersten Sprachvergleichung waren.

Christlicher Teufel

Nur der Dualismus in den Dämonenvorstellungen des Alten und des Neuen Testaments verlangt Beachtung, weil die mittelalterliche Theologie und Satanalogie in diesen Schriften Gottes Wort sah und so die Einwirkung der Bibel auf den Teufelswahn unzweifelhaft ist, trotz allen Irrtümern und bewußten oder halbbewußten Fälschungen, die mitwirkten. Für die Zweigötterei bei den vormosaischen Hebräern spricht schon der rätselhafte Azazel oder Asasel, der doch höchst wahrscheinlich als ein persönlicher Satan dem persönlichen Jahve gegenüberstand; also brauchten die Juden ihren Teufel nicht erst aus dem weiteren Osten zu holen, während der babylonischen Gefangenschaft; leicht möglich wäre es aber, daß damals erst der Aberglaube an freundliche und unfreundliche Dämonen, an Engel und Teufel eine feste Gestalt gewann und daß unter dem Einflusse des offiziellen Monotheismus die Satansfigur sich bildete, die uns im Buche Hiob zum ersten Male entgegentritt: ein Dämon der Finsternis, der ein sehr mächtiger Zauberer ist, aber doch nicht ganz so mächtig wie der Dämon des Lichts. Übrigens braucht nicht erst gesagt zu werden, daß der Monotheismus der mosaischen Lehre nicht ernsthaft zu nehmen sei; Jahve war der einzige Gott, aber die Gojim hatten andere einzige Götter; Jahve war ein guter Geist für die Juden und ein böser Geist für die Gojim; die Götzen der Gojim waren wiederum den Juden feindlich.

Wir erfahren aus dem Alten Testamente nicht, wie es kam; gewiß aber ist, daß der Teufelswahn bei den Juden zur Zeit Jesu Christi schon sehr ausgebildet war, wohlgemerkt: der Glaube an die schädlichen Dämonen und auch schon der Glaube an den teuflischen Charakter der ganzen irdischen Welt. Unzählige Male ist vom Teufel die Rede, bei den drei ersten Evangelisten und in der Apokalypse, bei Paulus und in der Apostelgeschichte. Er trägt vielerlei Namen, die heute noch der Gemeinsprache angehören, seit nicht viel länger als hundert Jahren erst als tote Symbole. Der Satan ist der Herr der bösen Geister, der Plagegeister, die Krankheit über die Menschen bringen; man irrt gröblich, wenn man, um die Wunderheilungen dumm-rationalistisch zu erklären, die Krankheiten des Neuen Testaments durchaus zu Nervenkrankheiten oder hysterischen Erscheinungen machen will; es gibt auch Besessene, die an Blindheit, Taubheit oder Gichtknoten leiden. Man irrt wohl auch, wenn man, damit Jesus Christus nicht abergläubisch scheine im Sinne unserer Aufklärung, wacker daherredet, er habe nicht selbst an den Teufel geglaubt und sich nur den Vorstellungen und der Sprache des Volkes angepaßt. Dann hätte er unendliches Unheil gestiftet, denn seine ersten Jünger und

die späteren Anhänger stützten just auf seine Wunder ihren grobschlächtigen Teufelsglauben.

Gnostik Diesen rohen Glauben an gute und böse Engel, dazu den Glauben an ein nahes Gottesreich, dem die bösen Engel widerstrebten, entnahmen die sogenannten Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte den Schriften des Neuen Testaments; den besser geschulten unter diesen Lehrern drängte sich aber bald die Frage auf, wie das Dasein so mächtiger Geister mit dem Monotheismus, wie das unleugbare Böse im Weltlaufe mit der Güte des Weltschöpfers in Übereinstimmung zu bringen wäre. An solchen Aufgaben übte die Gnostik ihre mehr phantastische als philosophische Kraft, und mancher Zug dieses gnostischen Dualismus ist in die gelehrte Satanalogie übergegangen und viel später (bei Milton und Byron) in die dichterische Rettung der überlebensgroßen Satansgestalt. Im Volksglauben war für so gewaltige Verstiegenheiten wenig Platz: daß nicht Gott selbst, sondern ein Untergott die Welt geschaffen habe, der Demiurg; daß der Judengott wie der Satan auch nur Geschöpfe des höchsten Gottes seien; daß der Teufel ein göttlicher Affe Gottes sei; daß der Demiurg und seine Dämonen dummschlau den Tod Jesu Christi veranlaßt und so wider Willen den Plan des höchsten Gottes gefördert haben. Schnell und sicher aber ging eine besondere Meinung des gnostischen Vorstellungskreises in den Volksglauben über: die Heidengötter — deren Nichtexistenz sich die Kirchenväter so wenig vorstellen konnten wie die alten Juden die Nichtexistenz der Gojimgötter — seien Dämonen, böse Mächte, Lügengeister, Teufel. Nun war im 4. Jahrhundert, als das Christentum fast plötzlich zur Kirche des Staates gemacht wurde, die Masse der Bevölkerung noch dem alten Götterdienste zugetan, und man kann sich vorstellen, daß es diesen Menschen gar nicht viel ausmachte, ob sie eine Venus, eine Diana als eine Göttin fürchteten, oder als eine Teufelin. Die Furcht war da, und es kam nicht darauf an, ob man ihre Wirkung Aberglauben nannte oder Religion. Der üblichen Darstellung dieser Dinge liegt eine Täuschung oder Selbsttäuschung zugrunde. Es war nicht so, daß die neue Kirche — aus welchen Absichten immer — unzählige Zaubereien und Bräuche aus den alten Kirchen aufnahm; vielmehr hatte die Masse des Volkes ihr Verhältnis zum Übersinnlichen nur wenig geändert, war ihren abergläubischen Gewohnheiten treu geblieben, mit allen Zaubereien und Bräuchen, war christlich geworden nur im Aufsagen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers.

Irenäus Eine Theologie, die man schwarz auf weiß besitzt, die man auswendig lernen kann und die darum auf unseren Universitäten die Rechte einer Wissenschaft beansprucht, gab es — wie gesagt — damals noch nicht;

wohl aber gab es schon seit dem 2. Jahrhundert Kirchenlehrer oder Kirchenväter, die sich die unlösbare Aufgabe gestellt hatten, Christologie, Heilslehre und Teufelsglauben zu einem möglichst logischen Ganzen zu vereinigen, gewissermaßen Vernunft in das Widervernünftige zu bringen. Bereits der heilige Irenäus (gest. um 200 als Bischof von Lyon) mühte sich an dieser Vergewaltigung der Vernunft; seine Schriften, die erst durch Erasmus wieder allgemein zugänglich geworden sind, waren zunächst gegen die Gnostiker gerichtet und machen auf den heutigen Leser einen wunderlichen Eindruck besonders dadurch, daß Irenäus, der ja von der Trinität und sogar von der Gleichheit des Vaters mit dem Sohne nicht viel wußte, allen gesunden Menschenverstand anstrengen mußte zum Beweise dafür, daß Gottvater mit dem Sohne und nicht etwa ein teuflischer Demiurg die Welt geschaffen habe. Dem Gotte gegenüber zeigte Irenäus eine beinahe sokratische Bescheidenheit des Nichtwissens: ohne Gott könne man Gott nicht erkennen; vom Teufel weiß er mehr und hat der Satanalogie (die ich immer als gleichwertiges Gegenstück zur Theologie verstanden wissen möchte) eine Anregung gegeben, die bis tief in die Reformationszeit nachwirkte. Er trat als erster in der Eigenschaft eines advocatus diaboli auf, eines juristischen Sachwalters, der im Namen des gerechten Gottes den Teufel gegen jede Rechtsbeugung verteidigen wollte. So wie diese Prozeßakten des Teufels (kontra Jesum Christum, kontra die Jungfrau Maria) in ihren letzten Bearbeitungen aus dem 16. Jahrhundert vorliegen, erscheinen sie fast parodistisch und mögen bei den Studenten, die an ihnen vielleicht nur spielend den Prozeßgang des römischen Rechts üben sollten, weltliche Heiterkeit ausgelöst haben. Dem heiligen Irenäus jedoch war es bitterer Ernst um den Gedanken, auf den sich der ganze Unfug der Teufelsprozesse aufbaute. Hart und gerecht war der alte Judengott bei Irenäus geblieben; einst werden die Gerechten auferstehen zum tausendjährigen Reiche des Sohnes, danach aber werden die Ungerechten auferstehen, und der strengere Vater wird das Jüngste Gericht abhalten. Einem jeden wird da sein Recht werden, auch dem Teufel. Nach der ebenso verehrungswürdigen wie tollen Vorstellung des Irenäus gibt es zwischen dem Gotte und dem Teufel ein Rechtsverhältnis, dessen Gegenstand die Menschheit ist; wie der Kaufmann von Venedig durch seine Schuldverschreibung dem Shylock verfallen ist, so die Menschheit dem Teufel durch die Schuld Adams; nur daß Shakespeare — mit mehr Christentum als Rechtsgefühl — das klare Recht Shylocks beugen läßt, durch Gnade beugen, während der Kirchenvater Irenäus, ganz unchristlich, ganz jüdisch oder römisch, den Kampf ums Recht auf die Spitze treibt und den Gott das Blut seines eingeborenen

Sohnes als Lösegeld für die sündige Menschheit bezahlen läßt. Es liegt eine gewisse Größe in der juristischen Konstruktion des ganzen Handels; alles erscheint wie eine juristische Notwendigkeit: die Erlösung als Wehrgeld für die Erbsünde, aber auch die Überwindung der Hölle durch Jesus Christus. Fast noch beachtenswerter als dieser scheinbare Rechtsstandpunkt ist die Wendung, die die Sache in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts nahm, als feinere Theologen die Entdeckung machten, der Teufel wäre in dem Prozesse gefoppt und betrogen worden, wirklich wie Shylock bei Shakespeare; denn der Teufel habe glauben müssen, im Erlöser der Menschen nur Menschliches verschlungen zu haben, und nicht geahnt, daß er die Angel des Göttlichen mitverschlinge.

Wenn es sich so verhält, daß nämlich die einst vielgelesenen Teufelsprozesse gegen Maria und gegen Jesus Christus auf das gut römische Rechtsgefühl des Bischofs Irenäus von Lyon zurückgehen, dann war es um so leichter, diese Prozesse zu Musterbeispielen zu machen, an denen mehr als tausend Jahre später ein junger Jurist die Formalien jedes P.ozesses lernen und üben konnte. Und das war offenbar, wie ich noch einmal behaupte, der Zweck der Schriften, die gegen das Ende des Mittelalters in allen europäischen Sprachen verbreitet waren, mit der ausdrücklichen Tendenz, dem Schüler ernsthafte Kenntnisse in lustiger Weise beizubringen. Die Verfasser, als welche Juristen von Weltruf galten, waren möglicherweise vom Glauben an ein klares Rechtsverhältnis zwischen Maria und dem Teufel, zwischen Jesus und dem Teufel ausgegangen; die Wirkung konnte nur ein Gelächter sein, zunächst nur über den geprellten Teufel, dann aber über die Rechtsbeugung, die der arme Teufel erfuhr.

Teufelsprozesse

Die zweite der beiden Schriften ist in breitester Ausführung noch einmal deutsch herausgegeben worden, 1656, durch Jacob Ayrer, unter einem sehr umständlichen Titel: „Historischer Processus Juris. In welchem sich Lucifer über Jesum, darumb daß er ihm die Höllen zerstöhret, eingenommen, die Gefangene darauß erlöst, und hingegen ihn Lucifern gefangen und gebunden habe, auff das allerhefftigste beklaget“ usw. usw. Eine durchaus parodistische Wirkung lag nicht, wie etwa bei den mythologischen Dialogen des alten Lukianos, in der Absicht des Verfassers, wenn er auch von schalkhaftigem Übermut nicht ganz freizusprechen sein dürfte; die parodistische Wirkung ergibt sich aber ganz von selbst, für uns wenigstens, aus dem genannten Zwecke des Buches: den Streit um die tiefsten Geheimnisse der christlichen Religion zu einem Übungsbeispiele für Rechtskandidaten zu machen. Die burleske Schilderung der Teufel (Belial schwänzelt in seinem Hochmut einmal, als hätte er Besen

in seinem Hintern und wollte seine Fußtritte wieder auskehren), die groben Schimpfreden zwischen Moses und dem teuflischen Anwalt sind freilich nur dazu bestimmt, die Leser des Buches zu belustigen. Und die entsetzlichen Anachronismen (der Prozeß spielt im ersten Jahre nach der Auferstehung Christi und beruft sich dennoch auf Kaiser Justinianus, auf Karl V., auf Rechtsgutachten von Paris und anderen Universitäten, auf Kammergerichtsentscheidungen, auf den hürnen Siegfried, auf Päpste, auf die Zerstreuung der Juden durch die ganze Welt usw.) mögen damals weniger gestört haben, weil sie dem Stande der naiven Geschichtsforschung entsprachen. Aber so viele Mühe sich der Verfasser auch gibt, den Richter erster und den Richter zweiter Instanz, den König Salomon und den ägyptischen Statthalter Joseph, nach tollen Zeugenvernehmungen und nach Austausch endloser Schriftstücke zu einem rechtgläubigen Urteile kommen zu lassen, der Spaß ist doch stärker als der Ernst, und man lacht nicht immer bloß über die dummen Teufel und die ungläubigen Juden. Dazu kommt, wie gesagt, daß der Verfasser recht häufig seiner Laune nachgibt und eine versteckte Kritik übt: an der Ehrlichkeit der Juristen, an der Unnahbarkeit der theologischen Geheimnisse und sogar an der Gerechtigkeit Gottes. In den Zeugenvernehmungen namentlich kommt es zu bedenklichen Aussagen, die schon an die Bibelkritik Bayles erinnern: die Erzväter werden Betrüger und Schelme genannt, König David ein Schurke, Petrus ein Verräter, Jesus ein natürliches Kind usw.; allen diesen Aussagen wird von anderen Zeugen widersprochen, doch bleiben die Beschuldigungen am Ende haften, und vorsichtig drückte sich später ja auch Bayle aus. Der Spott über die Käuflichkeit von Richtern und Gerichtsbeamten hätte keine Bedeutung für die Religion, wenn nur nicht dem Herrgott selber die gleiche Ungerechtigkeit gegen den Teufel vorgeworfen würde. Gott habe sich (Seite 280) gegen die Menschen barmherziger gezeigt als seinerzeit gegen die gefallenen Engel. Ich habe diese beiden merkwürdigen Prozeßakten schon an dieser Stelle erwähnen zu müssen geglaubt, weil ihre Entstehung und Verbreitung ins Mittelalter zurückreicht. Der Prozeß „Satan contra Jesum" ist die Arbeit eines Meisters des kanonischen Rechts, des Jacobus von Ancharano (oder von Theramo), der 1417 starb. Der Prozeß „Satan contra Mariam" gar wird dem berühmten Juristen Bartolus von Sassoferrato zugeschrieben, der der Blütezeit der Schule von Bologna zugehörte und schon 1356 starb. Der Prozeß zwischen dem Teufel und der heiligen Jungfrau, bei welchem Jesus Christus als Richter fungiert, ist übrigens in jeder Beziehung viel sorgfältiger gearbeitet und darum in der Wirkung auf heutige Leser noch grotesker als der andere.

Heute erscheinen uns die Bücher über die Rechtshändel zwischen Gott und dem Teufel durchaus als parodistische Spielereien; den Kirchenvätern, die die Begriffe der Erbsünde und der Rechtfertigung am römischen Rechte prüften, war das vielleicht ein blutiger Ernst, ja ihre juristischen Haarspaltereien gewannen Einfluß auf die Kodifizierung des christlichen Dogmas, wie sie sich vom Anfang des 4. bis gegen Mitte des 5. Jahrhunderts vollzog. Die Gnostik der älteren Kirchenväter war schon der Wortbedeutung nach nichts anderes als eine Religionsphilosophie vor Kodifizierung der Dogmen oder Lehrsätze; als diese Dogmen dann — in ewigem Kampfe mit den Ketzern — festgestellt waren, verlor die freie Religionsphilosophie oder Gnostik jede Wirkungsmöglichkeit; die neuere Religionsphilosophie mußte entweder die Dogmen bloß umschreiben oder zu einer dogmenfeindlichen Aufklärung werden.

Augustinus

Schon vor der Erstarrung der sogenannten Dogmen war, wie wir eben gesehen haben, der Teufelsglaube zu einem großen Teile der Volksreligion geworden dadurch, daß die junge Kirche die alten Heidengötter zu furchtbaren Dämonen gemacht hatte; in das Dogmensystem kam der Teufel auf ganz anderem Wege, und die Hauptschuld dafür trifft den heiligen Augustinus, wenn man sich nur von seiner schillernden Rhetorik nicht bestechen läßt. Sein Kampf gegen seine alten Genossen, die Manichäer, und dann gegen die eigentlich unchristlichen, weil auf die Güte der Menschennatur und die Zuverlässigkeit des Menschenverstandes vertrauenden Pelagianer war mehr, als bisher anerkannt worden ist, eine Begründung des Teufelswahns. Die moderne christliche Kirche sieht im modernen Pessimismus einen Feind und begünstigt den allezeit zufriedenen Optimismus, d. h. die Überzeugung, daß der gute und liebe Gott alles aufs beste eingerichtet habe oder zum besten kehren werde; die alte christliche Kirche, der Augustinismus, war wesentlich pessimistisch und verfluchte die schöne Frau Welt. Die Manichäer glaubten in jedem Menschen neben dem lichten auch ein finsteres Prinzip wirksam; Augustinus wurde ein abtrünniger Manichäer, aber eigentlich ging er noch weiter als seine früheren Genossen, da er lehrte, die Menschen wären erst böse *geworden* durch die Erbsünde. Nach der Meinung der Pelagianer konnte der freie Wille der Sündhaftigkeit der Menschen entgegenarbeiten; nach der Lehre des Augustinus, die im Calvinismus noch weit mehr als im Katholizismus und im Luthertum folgerichtige und rücksichtslose Orthodoxie ist, wurde der Wille völlig ohnmächtig ohne die Gnade, war der freie Wille zum Guten durch die Erbsünde ausgetilgt worden. Und die Erbsünde, das Um und Auf des schlimmheiligen Augustinus, war ein Werk des Teufels gewesen. So geriet der Teufel, vor dem das Volk sich nach eigenen

Vorstellungen fürchtete, auch in das Dogma hinein, und bald wußten die Geistlichen, die jetzt zum ersten Male ein Lehramt hatten, allerlei Dogmatisches von dem Teufel zu erzählen: daß er ein Geschöpf Gottes sei, ein gefallener Engel, daß er einen Körper habe und so als Incubus (schon bei Augustinus) wahrnehmbar werden könne. Schon ist die geschlechtliche Phantasie tätig, diesen Teufel als Anreger böser Lüste auszumalen. Schon ist die Kirche gegen das Heidentum, die Teufelsreligion, so unduldsam, daß die Tugenden der Griechen und Römer (von Lactantius und Augustinus) für glänzende Laster erklärt werden. Die ersten Teufelslegenden werden schon vor dem 6. Jahrhundert erdichtet. Die geistlichen Verfasser wissen um den Teufel Bescheid, um sein äußeres wie um sein inneres Wesen. Er ist nicht so kenntnisreich wie die guten Engel; er bewirkt alles Böse, nicht nach dem Willen Gottes, aber mit „Zulassung" Gottes. Origenes hatte noch gehofft, der Teufel würde sich dereinst bessern und zu Gott zurückkehren; jetzt verkündete die Kirche und verordnete der Kaiser (Justinianus) die Unverbesserlichkeit des Teufels. Die Bekanntschaft mit dem Teufel wurde immer genauer: der Böse hatte menschliche Gestalt angenommen und war von schwarzer Farbe. Mit diesem menschlichen Teufel konnten verworfene Leute einen Vertrag schließen, ein sogenanntes Bündnis, durch eine Verschreibung wie durch ein gerichtliches Schriftstück. (Die älteste Faustsage, die vom heiligen Theophilus, stammt zwar erst aus dem 10. Jahrhundert, gründet sich aber auf viel ältere Teufelsbündnisse; in dieser Legende verschreibt sich Theophilus dem Teufel aus Zorn und Weltlust, und der Teufel wird um die Urkunde betrogen, wie Satan beim Erlösungswerke.) Die Neuerung bestand nur in dem rechtlichen Vertragsverhältnisse zwischen dem Teufel und dem Vasallen, der für seine Huldigung belohnt wurde; sonst war es wie einst: auch der Römer hatte z. B. von irgendeinem Gotte günstiges Wetter für sich und ungünstiges für seinen Nachbar erfleht; aus dem Gotte war eben ein Teufel geworden, mit dem sich aber, weil er sehr menschenähnlich war, ein Pakt schließen ließ.

Im Zeitalter Karls des Großen finden wir den mittelalterlichen Teufelswahn schon recht vollkommen ausgebildet. Die Taufe, in der Hauptsache wie in örtlichen Bräuchen, ist zu einer Abschwörung, einer Aushauchung, einer Anspeiung des Teufels geworden; die germanischen Götter zu christlichen Teufeln, die germanischen Sitten zu höllischen Gewohnheiten; wie früher im römischen Reiche der Teufelswahn durch Herabsetzung der antiken Götter gestärkt wurde, so jetzt bei den jungen Völkern die Teufelsfurcht durch die abergläubische Art, in der die Landesreligionen verfolgt wurden.

Der Teufel als Weltregierer

Für das 10. Jahrhundert mag ohne Einschränkung gelten, was protestantische oder aufklärerische Geschichtschreibung dem gesamten Mittelalter nachgesagt hat; die Finsternis wird kaum mehr durch einen Lichtstrahl erhellt, und der Teufel, immer leibhaftiger vorgestellt, wird beinahe zum alleinigen Weltregierer. Ohne Übertreibung: man erweist dem Teufel dieser wahrhaft barbarischen Zeit zu wenig Ehre, wenn man ihm nur die Rolle eines Gegenspielers, eines gleichmächtigen Gegengottes zuspricht; vor ihm allein haben die Menschen Furcht, durch ihn allein wird Zauberei geübt, er tut die meisten Wunder; was irgend Ungewöhnliches geschieht, das heißt aber wunderbar, also teuflisch; der Teufel ist zum Herrn der Welt geworden. Wer den Teufel leugnen wollte, wäre ein Atheist.*) Im ganzen Abendlande gab es damals nicht leicht einen Teufelsleugner, wenn nicht etwa am Hofe der Päpste des sogenannten Hurenregiments; von einem dieser Päpste wurde allerdings berichtet und ihm in einem Prozesse zum Vorwurfe gemacht, er hätte auf die Gesundheit des Teufels getrunken. Vielleicht mündete die grauenhafte Angst, die man vor dem erwarteten Weltende empfand (man setzte den Beginn des tausendjährigen Reichs in das Jahr von Christi Geburt), in die nicht mehr zu überbietende Teufelsfurcht; vielleicht hängt es damit zusammen, daß sich im 11. Jahrhundert, weil die Welt nicht untergegangen war, ein Freidenken, überhaupt ein Weltdenken wieder hervorwagte. Bei Einzelnen. Im Volke hört die Epidemie des Teufelswahns vorläufig zu wüten nicht auf. Ja, man kann erst das 13. Jahrhundert, obgleich es zugleich wie plötzlich eine mittelalterliche Aufklärung gegen die Kirche in Kampf treten läßt, als den Höhepunkt der christlichen Teufelsreligion bezeichnen. Wir besitzen just aus den Jahren, in denen Kaiser Friedrich II. das Schlagwort von den drei Betrügern in die fromme

*) Etwas von dieser Vorzugsstellung des Teufels hat sich bis zur Stunde da und dort erhalten. Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Glaube an den bösen Teufel eigentlich noch tiefer, wenigstens noch wirksamer im Volke lebt als der Glaube an den guten Gott. Kleists Richter Adam, der lustige schlaue Schuft, drückt es so aus:

„Man hat viel beißend abgefaßte Schriften,
Die, daß ein Gott sei, nicht gestehen wollen
Jedoch den Teufel hat, soviel ich weiß,
Kein Atheist noch bündig wegbewiesen."

Ein nicht ungebildeter italienischer Arciprete sagte mir einmal: „Daß Ihre Frau von Christus und von der Madonna nichts wissen will, das ist zu begreifen. So sind die Deutschen! Aber sie glaubt nicht einmal an den Teufel! Wie ist das nur möglich!?" Wie die Vorstellung vom Teufel viel leibhafter ist als die von Gott, so haben auch Theologen und Dichter die christliche Hölle viel anschaulicher dargestellt, als den christlichen Himmel. Dante malt die Hölle und das Fegefeuer realistischer als das Paradies, weshalb viele seiner Leser die Schönheiten der letzten Gesänge gar nicht kennen; der christliche Himmel gilt mit Recht für langweilig.

Menschheit schleuderte, ein ganz harmloses, ehrlich gläubiges Buch, das den Zustand der Volksseele in greller Weise beleuchtet, das Buch der Wunder und Gesichte des Mönchs Cäsarius zu Heisterbach (geb. um 1180, wahrscheinlich in Köln, gest. um 1240). Das Buch ist eine Wunder- und Teufelschronik, die der Verfasser zumeist nicht aus älteren Schriften, sondern aus Berichten von noch lebenden Zeugen zusammengestellt hat; die Wundersucht des Verfassers ist so groß, daß er den unerhörten Ereignissen gegenüber nicht einmal feierlich wird, daß er manche Geschichte wie einen lustigen Schwank vorträgt. Das „Wundergespräch" des Mönchs von Heisterbach war ein Privatunternehmen; aber es hat durch seine Verbreitung dazu beigetragen, daß der Teufel der Volksreligion zu einer Gestalt der christlichen Theologie wurde; es hat besonders dem Hexenwahn eine bestimmtere Form gegeben und so die Hexenbrände mit vorbereitet. Der Teufel des Mönchs von Heisterbach erscheint bald als ein Tier (als Affe, Rabe, Kröte, aber auch als Pferd, Hund, Katze), bald als ein schöner oder auch ungestalter Mensch; er ist nicht ganz körperlich, denn er hat keinen Rücken, gewissermaßen keinen Schatten. Die Unzucht vollführt er je nachdem als Incubus oder als Succubus. Der Wille des Menschen bleibt gewissermaßen frei, der Teufel kann nur zur Sünde anreizen, wie der Schutzengel zur Tugend; der Teufel sitzt darum im Leibe des Menschen, irgendwo beim Unrat in den Eingeweiden, nicht in der Seele. Nach dem Tode streiten Engel und Teufel um die Seele des Menschen; wenn so eine arme Seele zur Hölle fahren muß, so hat sie Entsetzliches auszustehen, das mit ausführlichem Realismus geschildert wird.

Mönch von Heisterbach

Diesen allgegenwärtigen Teufelsvorstellungen entsprach das Treiben der kleinen Menschen, während gleichzeitig die Großen der Erde, der Kaiser und der Papst, ihren Kampf um die Herrschaft führten wie Leute, die sich vor Gott nicht fürchten und nicht einmal vor dem Teufel. In den Jahren, da Kaiser Friedrich II. als der Antichrist auftrat, wird aus den Niederlanden von der Stiftung einer Sekte der Luziferianer berichtet; es ist, als ob sich die kommenden Hexengreuel ankündigen wollten. Um die gleiche Zeit spielt die Geschichte der Stedinger, im Oldenburgischen; die Bauern wollten dem Erzbischof von Bremen die von Gott eingesetzten Zehnten nicht bezahlen; der Streit dauerte just so lange wie der Dreißigjährige Krieg, und der Sieg in größeren und kleineren Scharmützeln schien gegen den Erzbischof zu entscheiden. Da griff der zu Mitteln des geistlichen Kampfes; auf einmal wurden die Zehntverweigerer zu Teufelsanbetern gemacht, und die Teufelsanbetung, die die gesamte Christenheit übte, zu einer Ketzerei, die ausgerottet werden müßte. Zug um Zug

Stedinger

wird in einer päpstlichen Bulle von 1233 den Stedingern das vorgeworfen, was vorher den meisten christlichen Sekten und nachher den Hexen den Hals brechen mußte: ekelhafte Liebkosung des Teufels, der in Gestalt einer Kröte oder eines eiskalten, blassen Mannes erscheint, oder auch eines schwarzen Katers; widernatürliche Unzucht; Schändung der Hostie. Als der Stedinger Aufruhr dann (1234) endlich im Blute der Bauern erstickt wurde, war von dem ganzen Teufelskram nicht mehr die Rede und der Sieger begnügte sich mit dem Hab und Gut der angeblichen Ketzer.

Den Ausdruck Luthers „die Welt voll Teufel" verstehen wir besser und buchstäblicher, wenn wir von der Satanalogie des 13. Jahrhunderts ausgehen. Das Einmischen des Teufels in alle Verrichtungen der Menschen ist ein Gegenstück zu der Vielgeschäftigkeit der göttlichen Vorsehung; nur ist die teuflische Vorsehung vorstellbarer: es gibt nur einen Gott, aber unendlich viele Teufel. Ein Verehrer des Teufels, der Abt Richalmus, hat für die Allgegenwart der Teufel ein hübsches Bild: wie wenn ein armer Sünder, tief ins Meer eingetaucht, oben und unten von Wasser umgeben wäre, geradeso umströmen die Teufel den Menschen von allen Seiten. Es ist genau wie bei der Vorsehung, die die Haare auf dem Kopfe gezählt hat; der Teufel steckt hinter jedem Husten, hinter jedem ungehörigen Einschlafen, hinter jedem Flohstich, hinter jedem Jucken, hinter jedem Bauchgrimmen, hinter jedem Versagen der Eßlust. Gegen alle Teufel ist das Zeichen des Kreuzes gut, darum auch gegen den Flohbiß und gegen den Rausch.

Die unzähligen Teufel sind alle bereit, die Menschen für ihren Abfall von Gott zu belohnen; der Glaube an die Möglichkeit eines Bündnisses mit dem Teufel wird jetzt allgemein, und schon wird erzählt, daß die Teufelsurkunde mit Blut geschrieben sein müsse. Auch die Berichte über die blasphemischen und ekelhaften Formalien beim Teufelsbündnisse mehren sich, über die Verleugnung Christi und den von jetzt ab immer wiederkehrenden Kuß auf den Hintern des Satans. Schon 1312 wird den Templern, die man aus Neid und Geldgier vernichten wollte, das Geständnis solcher Undinge auf der Folter erpreßt; noch vor der eigentlichen Einführung der Hexenprozesse.

Bekanntlich wurde das Dasein des Teufelsbündnisses und der Hexen, nachdem Volk und Geistlichkeit diesen Wahn ausgebildet hatten und nachdem die Inquisition diesen Wahn schon lange gegen die Ketzer ausnützte, amtlich und feierlich vom Papste Innocenz VIII. anerkannt durch seine Bulle „Summis desiderantes" vom 5. Dezember 1484. Amtlich und feierlich, ex cathedra, weil weltliche und geistliche Fürsten der Rechtsbeugung der Inquisitoren zu widerstreben wagten. So verdichtete sich

Bulle „Summis desiderantes"

just in den letzten Jahren der Zeit, die man bisher das Mittelalter nannte, der Teufelswahn zum Hexenwahn, und die drei Jahrhunderte der Hexenbrände begannen. Ketzer und Aufklärer wurden womöglich mitverbrannt; und als die protestantische Ketzerei sich wie durch ein Wunder durchsetzte und sofort die alte Kirche im Verfolgen der Hexen und der Ketzer nachahmte, schien die Aufklärung, deren Verkünder des Feuertodes sicher war, für immer verloren, die Kirchenherrschaft für immer gesichert. Die Aufklärung, die im 13. Jahrhundert schon antichristlich oder deistisch gewesen war, mußte mühsam und vorsichtig erst den Hexenwahn bekämpfen. Ich werde diesen späten Rückschritt der Aufklärung in einem besonderen Abschnitte behandeln und will jetzt, unbekümmert um den Hexenwahnsinn der Kirche und um das untilgbare Verbrechen der Hexenverfolgung, die verhältnismäßig anständige und ehrliche Geschichte des Teufelswahns zu Ende führen. Wie bisher zumeist nach dem Buche von Roskoff, freilich mit einiger Vergleichung zwischen der Satanalogie und der Theologie, also mit einer Vorurteilslosigkeit, die man bei Georg Gustav Roskoff, dem protestantischen Gottesgelehrten (geb. 1814 in Preßburg, gest. 1889 bei Aussee), dem österreichischen Professor und Beamten, nicht suchen und nicht antreffen wird, so freisinnig auch seine „Geschichte des Teufels" (1869) die Vorstellungen des Mittelalters bekämpft.

Gott und Teufel

Wer sich nicht durch den in der Sprache mitverstandenen Gefühlswert täuschen läßt, der hier den Gottesbegriff hell und strahlend umgibt, dort den Teufelsbegriff rot und schwarz, wie ein Hof den Mond, der wird das Gemeinsame in beiden Vorstellungen nicht verkennen. Es sind zwei Dämonen, die nach ihrem Nutzen für den Menschen als gut und böse auseinandergehalten werden. Nicht einmal der Ausdruck „falscher Gott" für die Götter der griechischen, römischen, germanischen und slawischen Heiden ist richtig; so ein Dämon bleibt ein Gott, solange er durch übernatürliche Kräfte nützen oder schaden kann; und auf dem Glauben an übernatürliche Kräfte beruht die gesamte mittelalterliche Weltanschauung in Satanalogie wie in Theologie. Die Wirkungen der Teufel mögen gefährliche Wunder sein, falsche Wunder gibt es nicht. Nicht einmal die Kirchenlehre macht da einen Unterschied, denn der Glaube an den Teufel und seine übernatürlichen Kräfte gehört ja mit zur Rechtgläubigkeit; die Kirche sagt nur, was schon der alte Judengott gesagt hat: auch der andere Gott, der Gegengott, der Teufel ist ein Zauberer, ist fast so mächtig wie ich, aber du darfst ihn nicht anrufen, weil ich ein eifersüchtiger Gott bin; verbündest du dich mit dem Gegengott, so behandle ich dich als meinen Gegner. Der Begriff eines „falschen Gottes", eines Götzen,

entbehrt nicht einer gewissen Komik, wenn man sich erst dessen bewußt wird, daß man da an etwas Ähnliches denkt wie an einen falschen Prinzen, d. h. an einen lebendigen Menschen, der nur das Erbrecht des echten Prinzen nicht auf seiner Seite hat. Die Griechen und Römer waren in ihrem Polytheismus einfach genug, von falschen Göttern nichts zu wissen. Die Juden machten aus den Göttern der Gojim unberechtigte und darum machtlose Prätendenten. Wer den Teufel für den stärkeren Gott hielt, der schloß eben dennoch sein Bündnis mit dem Teufel. Auch der Teufel besaß seinen ordentlichen Dienst und seine Hierarchie; auch einen Sohn hatte er, mit einer Nonne gezeugt, den Zauberer Merlin.

Wundersucht des Mittelalters

Der Wunderglaube des christlichen Mittelalters stand tief unter dem, was im Altertum nur Leichtgläubigkeit war; auch Griechen und Römer nahmen die tollsten Berichte als Tatsachen hin, aber das lag nur an ihrer elenden Naturbeobachtung, denn eigentlich waren Griechen und Römer — abgesehen vom Pöbel — von dem ursächlichen Geschehen in Natur und Menschenleben überzeugt und hätten im Fortschreiten der Naturerkenntnis ihre Leichtgläubigkeit, die kein dogmatischer Wunderglaube war, ohne religiöse Bedenken ablegen können. Im christlichen Mittelalter dagegen gehörte es zum kirchlichen Dogma, daß es überhaupt keine Naturgesetze gebe, daß gegen den Naturlauf der Gott das Gute, der Teufel mit Gottes Zulassung das Böse bringe. Nicht nur Seuchen, Erdbeben, Hungersnöte, sondern auch alltägliche Vorkommnisse standen regellos unter der Willkür des guten oder des bösen Dämons. Die Phantasie des Mittelalters war unerschöpflich in der Erfindung wundersüchtiger Heiligenlegenden. Auch die Heroen des Altertums bestanden, wenn man den Dichtern glauben wollte, wunderbare Abenteuer; doch niemand brauchte den Dichtern zu glauben. Die Heiligen dagegen, die die Athleten Christi hießen, waren Wundertäter nach der Lehre der Kirche, und wer sich der Heiligenverehrung oder auch nur dem Bilderdienste widersetzte, war des Todes schuldig, als Ketzer oder gleich als Teufelsanbeter. Natürlich, denn die Hauptarbeit der Heiligen, die ursprünglich eben nur die Märtyrer gewesen waren, bestand nach der Volksmeinung und nach der Absicht unzähliger Legenden darin, daß sie die bußfertigen Sünder gegen die Bosheit des Teufels in Schutz nahmen. Die allerstärkste Feindschaft bestand zwischen dem Teufel und der heiligen Maria. Es verstand sich von selbst, daß die Mutter des Heilands geliebt und gefeiert wurde; doch bereits seit dem 4. Jahrhundert entwickelte sich — gegen häufigen Widerspruch — ein Kultus, der zuerst die Mutter als Mittlerin zwischen den armen Menschen und Gott verehrte, sie dann als Gottgebärerin einfach anbetete. Diese Vergottung der jungfräulichen Mutter hielt mit der

Angst vor dem Teufel gleichen Schritt; in der Zeit, da Kaiser Friedrich Maria
das Schlagwort von den drei Betrügern prägte und doch zugleich die Einführung der Inquisition anordnete, da der Teufel nach allgemeiner Meinung das Weltregiment angetreten hatte, suchte die verzweifelte Menge ihre Zuflucht bei der Jungfrau Maria. Sie durfte nicht müde werden, die Macht, aber auch das Recht des Teufels durch ihre Wunder zu beugen. Lesen wir diese Marienlegenden heute nur noch als alte Dichtungen, so unterliegen wir sehr leicht dem Reize dieser allerliebsten, einprägsamen, oft hinreißend schwärmerischen Fabeln; auf die Menschen, die alle diese ungerechten Wunder inbrünstig glaubten, muß das Vertrauen auf solche Hilfe entsittlichend gewirkt haben. Eine ganze Menge von Legenden erzählt Geschichten, in denen die Jungfrau Maria, bloß weil sie angerufen worden ist, den ärgsten Sündern beisteht. Nicht nur schlimmen Nonnen, die ihr Gelübde gebrochen haben, auch ausgemachten Verbrechern. Ein Straßenräuber, der sein Gewerbe regelmäßig mit einer Lobpreisung der Jungfrau Maria begann, wird zum Dank dafür, am Galgenstricke hängend, von den weichen Händen Marias gestützt, so daß er nicht sterben kann; und da der Henker ihn mit dem Schwerte richten will, wird er durch ein Wunder auch dem Schwerte entzogen. Und nicht nur die diesseitige, auch die jenseitige Gerechtigkeit wird durch die gottgleiche Macht Mariens verhöhnt; der Teufel wird geprellt, betrogen, selbst da, wo er nach dem Rechtsgefühl des Mittelalters in seinem guten Rechte ist. Sogar mit Gewalt wird ihm mitunter die Verschreibung entrissen. Das äußerste scheint mir die Legende zu bieten, die ein Wunder an das mechanische Wiederholen des Namens Maria knüpft: ein Star, der das „Ave-Maria“ aufsagen gelernt hat, plappert die Worte unter dem Griffe des Habichts und wird so gerettet. Die Kirche hatte kein Bedenken, ein solches Marienwunder, das an die Gebetmühlen der Lama erinnert, unter ihre Legenden aufzunehmen. Doch auch die ganz alltäglichen Marienwunder enthalten oft einen Zug von Rechtsbeugung, der uns empört und die Theologen der „Rechtfertigung“, die Protestanten, noch tiefer empören mußte. Anstatt hundert mehr oder weniger bekannter Beispiele nur eines, das die Umgehung des Rechtsweges durch ein freches Bild darstellt. Ich finde dieses unbezahlbare Beispiel in der Selbstbiographie des Stralsunder Bürgermeisters Bartholomäus Sastrow, die 1595 von dem Greise niedergeschrieben, erst 1823/24 vollständig, dann öfter in Auszügen herausgegeben wurde. Der alte Herr berichtet über eine katholische Predigt, die er in Landau, nach Verkündigung des Interims und Vertreibung der evangelischen Prediger, von einem geistlichen jungen Bengel hörte: daß die Jungfrau Maria doch anzubeten sei, gegen die

Meinung der Lutherischen. Eine wahrhaftige Geschichte, von der ich nicht sagen kann, auf welche alte Legende sie zurückgeht. Einer, der viele Ave-Maria gesagt hat, stirbt und soll nicht in den Himmel eingelassen werden. Zu seinem Glücke ergeht sich just Maria mit dem Sohne vor der Himmelspforte. Jesus meint, er allein wäre die Tür, der Weg und die Wahrheit. Darauf Maria: „Bist du die Tür, so bin ich das Fenster. Nimm (zum Verstorbenen) die Seele beim Kopfe und wirf sie durchs Fenster in den Himmel." Der alte Schreiber ruft denn auch entrüstet aus: „Was konnte gottloser und unverschämter sein als solche Predigt." *)

Geldgier

Insofern freilich wurde der Teufel zu einer Bezeichnung des falschen Gottes, als Sektenhaß, von Priesterherrschsucht geschürt, alle Andersgläubigen leicht zu Teufelsdienern machte, nicht nur bildlich; Luther hatte die Gebräuche der römischen Kirche nur Schlingen des Teufels genannt, die Katholiken nannten ihn ernsthafter einen Sohn des Teufels, wie einst die Gottesgeißel Attila für einen Sohn des Teufels galt. Als seit Ende des 15. Jahrhunderts der Hexenprozeß eine feste Einrichtung geworden war und von weltlichen und geistlichen Fürsten auf Ausrottung der Ketzer ausgedehnt wurde, abgesehen von dem Nebenzwecke der Gelderpressung, da mögen Gesetzgeber, Richter und Henker oft das schlechte Gewissen gehabt haben, daß sie eigentlich Schufte waren; in der Volksreligion jedoch waren die Ketzer in der Tat Anbeter eines falschen Gottes, des Teufels, und gerade bei den gläubigen Kirchenfürsten, deren es gewiß immer gab und die sich über die Volksreligion nicht erhoben, braucht man ein schlechtes Gewissen nicht jedesmal vorauszusetzen. Dazu kam, daß die Kirchenfürsten seit Gregor VII. und Innocenz III. eine ungeheure Macht zu verteidigen hatten und so als Politiker behaupten durften, daß der Zweck die Mittel heiligte. Es ist ja töricht, von dem Kampfe zwischen Staat und Kirche als von einem Kampfe zweier Ideen zu reden; in Wahrheit strebten die neuen Kaiser und die neuen Könige wie die neuen Kirchenhäupter nur danach, die ihnen geschichtlich zugefallene Gewalt zu stärken und zu sichern, die religiösen und die politischen Gründe waren nur Wortwaffen neben anderen Waffen. Der erbitterte Streit zwischen den Hohenstaufen und den Päpsten war ein weltlicher Streit um die Macht. Als nach dem Niedergang des Kaiseransehens Frankreich

*) Eine solche Marienreligion, die die Jungfrau über den lieben Gott stellt, besteht heute noch oft in katholischen Ländern. Die verwegenste Blasphemie finde ich in Paalzows „Ästhetischem Christentum" (S. 274). Ein Spanier sagt zum Beweise dafür, daß Maria anbetungswürdiger sei als alle anderen Personen der Gottheit: „Die Mutter muß doch wohl mehr sein als der Sohn. Quando tenga la Vergin para me, yo caco en Dios." (Wenn ich die Jungfrau zur Freundin habe, so scheiße ich was auf Gott.)

den Staatsgedanken aufnahm, wurde der gleiche Streit mit den gleichen Wortwaffen weitergeführt, nur scheinbar um religiöse Fragen.

Seit dem Zusammenbruch der antiken Kultur und dem Sieg des Christentums wurde die Aufklärung besonders dadurch verhindert, daß der geistliche Stand im Alleinbesitze der noch vorhandenen Bildung war. Bildung hieß und war Kenntnis der lateinischen Sprache; sinnlos war die beinahe schon tote Sprache Roms zur heiligen Kirchensprache geworden, daneben auch zur Sprache der Juristen und der Staatsmänner. Es gelang zwar den Päpsten nicht, die Volkssprachen zu vernichten, aber die Entscheidungen in allen Fragen der sogenannten Kirche und des sogenannten Staates war bei den Lateinkundigen, den Geistlichen, und man weiß, in welcher Weise das kirchliche wie das bürgerliche Recht zugunsten des geistlichen Standes gebeugt wurde. Die Kirche war geldgierig geworden und wurde reicher als irgendein weltlicher Fürst: durch gefälschte und ehrliche Schenkungen, durch Belehnungen und Stiftungen, dann in jähem Abstieg durch Reliquienhandel und Ablaßhandel. Der bare Unsinn gewann Geldwert, auch Reliquien des Teufels fehlten nicht: als Reliquie teuer gekauft wurde ein Stück von dem Loche, in dem das Kreuz gestanden hatte, wurde der Stein, den der Teufel dem Heiland gereicht hatte. Buße, einst ein sittlicher Begriff der Gesinnungsumkehrung, wurde zu einer Geldzahlung. Die schmerzhafte Buße der Geißler war eben die Zahlung der Armen.

Fleischeslust

Nach dem Volksglauben verlieh die göttliche Vorsehung mehr Schlachtensiege und Staatsgewalt, die Hilfe des Teufels mehr Gold und andere Schätze, aber es konnte auch umgekehrt kommen, der Gott und der Gegengott waren beide Verwalter weltlicher Güter. Nur eine einzige irdische Annehmlichkeit schien dem Teufel vorbehalten: die Befriedigung des Geschlechtssinnes, die denn auch verächtlich Fleischeslust oder Unzucht hieß. Man hat mit sehr viel Gelehrsamkeit aus Zufallsquellen nachzuweisen gesucht, daß die mittelalterlichen Menschen der Wollust besonders ergeben gewesen wären; es wird wohl eine arge Übertreibung sein, entstanden durch die lüsterne Phantasie just derjenigen Mönche, die sich kasteiten und in ihrer Überreizung überall widernatürlichen Geschlechtsgenuß zu erblicken glaubten. Noch schlimmer als im Altertum und in der Neuzeit wird auch die Perversität des Mittelalters kaum gewesen sein. Nur daß im Altertum und in der Neuzeit dem wirklichen Leben nicht eine Lehre gegenüberstand, die jede Geschlechtslust für Sünde erklärte. Im Hinblick auf die reine Gestalt des Heilands macht es freilich einen tollgrotesken Eindruck, wenn in Rom der Bischof vor der Weihe erst ausdrücklich beschwören mußte, er hätte weder das Ver-

brechen der Päderastie begangen, noch das der Sodomiterei, hätte keine Nonne vergewaltigt und nicht in Bigamie gelebt. Die Menschen waren im Mittelalter nicht reiner und nicht verruchter als vorher und nachher, aber daß die Geistlichen, die sich für Spender des jenseitigen und auch des diesseitigen Heils ausgaben, entgegen den Lehren des Evangeliums in Genußsucht und Habgier versunken waren, das schien unerträglich, schien nur als eine Wirkung des Teufels begreiflich. Das Mittelalter besaß als vermeintliches Wissen nur Theologie, die zur Hälfte Satanalogie geworden war. Allen Fakultäten wurden ihre Aufgaben von der Theologie gestellt: die Philosophie sollte nur die Lehrsätze der Kirche logisch beweisen, auch das Dasein und die Eigenschaften des Teufels; die Rechtswissenschaft sollte Kirchenrecht werden, dessen Handhabung den Geistlichen zustand, und besonders das Strafrecht sollte die Verfolgung der Ketzer und Teufelsanbeter, die Anwendung der Folter und der grausamsten Strafmittel begründen; sogar die Arzneikunst, die eigene Wege gegangen war, sollte zu dem Gedanken zurückgeführt werden, die wahren Erreger der Krankheiten wären die Dämonen. Die entsetzlichen Seuchen des Mittelalters wurden von der Kirche — ich kann zwischen beiden Auffassungen keinen wesentlichen Unterschied finden — entweder als Strafen des Gottes oder als grausame, von dem Gotte zugelassene Niederträchtigkeiten des Teufels betrachtet.

Auch die Ketzer des Mittelalters, weil sie eben keine Aufklärer waren, mochten sich gegen den unchristlichen Weltsinn der Kirche auflehnen und gegen das noch unchristlichere Treiben der Geistlichkeit; doch sie dachten gar nicht daran, eine andere Sprache zu reden als die der Theologie und die der Satanalogie. Besonders die Sekte der Manichäer war nicht ausgestorben, lebte unter verschiedenen Namen wieder auf und brachte ein fertiges System von Teufelsreligion über Konstantinopel nach dem Abendlande, einen Dualismus, der den Teufel zu einem Sohne Gottes und zum eigentlichen Regierer der Erde machte. Unter der Bezeichnung der Katharer wurden jetzt ähnliche Sekten zusammengefaßt; mag nun der Schimpf „Ketzer" wirklich (wogegen Paul Bedenken äußert) von „Katharer" herkommen oder nicht: gegen die Ketzer, die Teufelsanbeter, richtete die Kirche seit Innozenz III. ihre zusammengefaßten Angriffe, belebte die alten Kreuzzüge, führte die neue Inquisition ein, benutzte die Wut des Volkes, die eigentlich nur den Hexen und Zauberern galt, so daß erst Inquisition und Hexenprozeß überwunden werden mußte, bevor die moderne Aufklärung ihre Arbeit beginnen konnte.

Gottesfreunde

Die neueste Geschichtschreibung sagt für Katharer gern Neu-Manichäer; eine wahrscheinliche Vermutung wird so durch Namengebung zu einem

wissenschaftlichen Ausgangspunkte gemacht, die Vermutung, daß die abendländischen Ketzer (die Albigenser) in geschichtlichem Zusammenhang stehen mit den alten Manichäern. Mit Sicherheit ist dieser Zusammenhang nachgewiesen für die morgenländischen Sekten der Euchiten in Thrakien und der Bogomilen in Bulgarien. (Bogomil, slawisch, nicht „Gott, erbarme dich", sondern „Gottlieb", Gottesfreund.) Diesen beiden Sekten ist es gemeinsam, daß sie die Satanalogie, die im Abendlande an der Kirche als Volksreligion emporrankte — bis die Ranke zur Stütze wurde —, zuerst in ein phantastisch großes theologisches System brachten. Im 11. und im 12. Jahrhundert. In Lehre und Leben offenbar den ursprünglichen Manichäern verwandt. Bei den Euchiten und Bogomilen wurde namentlich, was ich hervorheben möchte, die Vorstellung von einem Gott-Teufel ausgebildet, von dem Satanael. Nach einem sehr alten Berichte gab es da bei beiden Sekten, die in Moses ein Werkzeug des Teufels und in der Bibel ein Buch der Unwahrheit erblickten, einen obersten Gott, dessen ältester Sohn Satanael die irdische, dessen jüngerer Sohn Christus die himmlische Welt verwaltete; man diente den beiden Gottessöhnen oder auch nur einem, dem bösen oder dem guten. Besonders bei den Bogomilen, denen Elohim der Satanael gewesen zu sein scheint, wird die Menschenschöpfung und die Geburt des Heilands zu einer dichterisch willkürlichen Kosmogonie und Heilsordnung umgedeutet. Christus wird nur zum Scheine ein Mensch. Der scheinbar aus einer Jungfrau Geborene besiegt den Bruder Satanael, der jetzt den zweiten Namen (El = Gott) verliert und zum Satan wird. Die Bogomilen oder Gottesfreunde sind die Auserwählten, die keine Taufe und kein Abendmahl brauchen, die nicht einmal das Kreuz verehren, geschweige denn die Bilder. Die Bogomilen wurden verfolgt, erhielten sich aber seit der Mitte des 12. Jahrhunderts bis fast zur Zeit der Eroberung der Balkanländer durch die Türken und vielleicht noch länger.

Die Katharer des Abendlandes, die noch viele andere Namen führten (wie Bulgaren, Pateriner), hängen also wahrscheinlich mit den Bogomilen, fast sicher mit den alten Manichäern zusammen, die in Nordafrika, Spanien, Italien und Frankreich nicht völlig ausgetilgt worden waren; von Zeit zu Zeit treten Sektierer auf, die die Sakramente und die Trinitätslehre verwerfen und dafür in den Tod gehen. Im Jahre 1167 wird in Frankreich ein Konzil der Katharer veranstaltet; der Sitz des Oberhauptes soll nach Bosnien gewiesen haben, wo die Pateriner seit Innozenz III. als eine manichäische Sekte arg bedrängt wurden.

Der Name der Albigenser (von Albi in Südfrankreich, aber doch wohl angelehnt an die Albanesen, die nach Alba in Piemont so hießen)

wurde zum Gesamtnamen für die französischen Ketzer, von denen die strengsten ähnlich wie die Bogomilen zwei Prinzipien anerkannten, in Moses ein Werkzeug des bösen Prinzips sahen, auch im Täufer Johannes, die Personen der heiligen Familie für Scheingestalten erklärten; andere Anhänger der Sekte stellten sich in ein leidliches Verhältnis zur Trinität.

Inquisition

Um das Jahr 1200 war diese Ketzerei in Südfrankreich zu einer Macht angewachsen, zu einer wirklichen Gefahr für die katholische Kirche. Es ist bekannt, wie blutig die Sekte (1208 bis 1229) durch die neue Inquisition und den „weltlichen Arm" ausgetilgt wurde.

Es ist selbstverständlich, daß die Kirche da zunächst nur aus politischen Gründen die unbotmäßigen Katharer und den Grafen von Toulouse unterdrückte. Wäre es ein geistiger Kampf gewesen, so müßte mit nur geringer Übertreibung gesagt werden: daß die Katharer von der orthodoxen Kirche freilich auch in Lehrsätzen und im Gottesdienste abwichen, daß aber der Hauptunterschied doch mehr auf dem Gebiete der Satanalogie als der Theologie lag. Schroff ausgesprochen (schroffer, als es der Zeit zum Bewußtsein kam): die Kirche lehrte grundsätzlich einen gewissen Monotheismus und fand sich mit der Nebenregierung des Satans unbestimmt ab; die Katharer lehrten grundsätzlich die Doppelregierung des Gottes und des Teufels. Und da ist es nun höchst beachtenswert, daß das vermeintlich rechtgläubige Volk just damals, im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, der äußersten Teufelsfurcht erlag, den Teufel zum fast alleinigen Herrn der Welt machte und so noch über die Lehre der Katharer hinausging. Die Inquisition hatte den Satan der Ketzer mit Hilfe des volksmäßigen Teufels ausgetrieben; und dieser Teufel blieb von jetzt ab in der Kirche mächtig. Man kann einfach sagen, daß die Kirche viele Teufelsvorstellungen der Manichäer in ihre eigene Satanalogie aufnahm und den Teufelswahn des Volkes überall begünstigte; ihre Gewalt war zu Beginn des 13. Jahrhunderts stark genug geworden, um die Unbotmäßigkeit der Ketzer zu unterdrücken; einst hatte man sich damit begnügt, die eigensinnigen Leute, die irgendein Dogma ablehnten, von der Gemeinsamkeit der Gläubigen auszuschließen, was ja ein gutes Recht jeder Genossenschaft ist; jetzt beriefen sich römische Juristen auf altes spätrömisches Recht, um die Todesstrafe über die Ketzer zu verhängen. Erst die Gerichtsbarkeit konnte der Kirche Gewalt über Leben und Tod der Menschen verschaffen; das Recht der Untersuchung, der Inquisition, also die Gerichtsbarkeit, erlangte die Kirche zur Zeit ihrer höchsten Macht wenigstens gegen die Ketzer und gegen die Teufelsdiener. Mit sophistischer Geschicklichkeit wußten es die Theologen dahin zu bringen, daß diese beiden religiösen Verbrechen zusammengedacht wurden, der

Abfall von der Kirche und das Bündnis mit dem Teufel; das Volk, das die Ketzer nicht haßte und ihre Verfolgung mißbilligte, hatte vor dem Teufel und den Hexen eine wilde Angst und wurde so der Ketzerausrottung erst günstig gestimmt, als es die Ketzerei für eine Wirkung des Teufels zu nehmen gelernt hatte; vorher konnten sich weltliche und geistliche Fürsten, die sich aus Klugheit oder Menschlichkeit der Einführung der Inquisition entgegenstellten, auf das Volk stützen; nachdem aber erst der Teufel an die Wand gemalt worden war, gewöhnten sich auch die kleinen Leute an die Ketzerverbrennungen wie an die Hexenverbrennungen, an alle die Unmenschlichkeiten der Inquisition.

Das Grauen, das unsere Zeit in unzähligen geschichtlichen und dichterischen Darstellungen vor der Inquisition bekundet, kann natürlich nur der Einrichtung gelten, nicht dem Begriffe, der ursprünglich fast ebenso unschuldig ist wie der Begriff „sanctum officium" für die Würde und die Aufgabe dieses kirchlichen Gerichtshofs. „Inquisitio" war schon im Lateinischen ein schlichter Fachausdruck für Untersuchung, Vernehmung in einem Prozesse; es gehört in die Zufallsgeschichte der Sprachen, daß z. B. in Frankreich die ältere Form „enquête" besonders für Einleitung eines Kanonisationsprozesses, das jüngere „Fremdwort" inquisition für Einleitung eines Ketzerprozesses verwandt wurde. Von solchen Prozessen auf Leben und Tod weiß die Kirche nichts, solange sie nicht eine Macht zu verteidigen und einzusetzen hat; eine gewisse halb unfreiwillige Duldsamkeit wird erst von Augustinus und dann noch härter von Thomas verlassen; dieser verlangt bereits den Tod des Ketzers, weil Glaubenstrübung schlimmer sei als Münzfälschung und weil — unser Gefühl sträubt sich umsonst gegen solche Logik — der Umgang mit einem Ketzer verboten sei, der Umgang aber am sichersten durch seine Verbrennung vermieden werde.

Zur förmlichen Einsetzung einer Gerichtsbarkeit über die Ketzer, zu einer Inquisition, kam es aber erst unter Innocenz III., als dieser stärkste aller Päpste den Kaiser und die Könige von England und Frankreich unter seinen Willen, den Willen von Gottes Statthalter, gezwungen hatte und gleichzeitig die Ketzerei bedenklich anzuschwellen begann. Innocenz III. scheint gläubig gewesen zu sein, kein Heuchler; aber wie er der eigentliche Begründer des weltlichen Kirchenstaates war, so bestimmten ihn auch rein politische Gründe, die langsam verblassende Idee der Kreuzzüge dadurch neu zu beleben, daß er die Kreuzzüge gegen die Ungläubigen zu Ketzerkriegen, zu Ausrottungskriegen gegen die Irrgläubigen verwandelte. Eine solche Blutarbeit wurde allen Fürsten durch das vierte Laterankonzil (1215) zur Pflicht gemacht, wo übrigens kaum beraten,

sondern nur der Wille des Papstes angehört und zum Gesetze erhoben wurde: Vertilgung der Albigenser, Verdammung des Amalrich von Bena und des Joachim von Fiore, Drangsalierung der Juden; der Fürst, der sich den Befehlen des Papstes nicht fügte, sollte selbst verdammt und endlich abgesetzt werden. Kein Wunder, daß die Kirche noch rücksichtsloser gegen Privatpersonen vorging, die auch nur im Verdachte standen, mit Ketzern menschlich verkehrt oder ihrer sich angenommen zu haben.

Die juristische Unterlage des Verfahrens gegen die Ketzer wurde ebenfalls vom vierten Laterankonzile gelegt; dieses Gerichtsverfahren, also die inquisitio, stand zunächst den Legaten und den Bischöfen zu, wurde aber schon von den folgenden Päpsten zu einer Angelegenheit der römischen Kurie gemacht. Der Papst ernannte die Inquisitoren, betraute mit diesem Amte die neuen Orden, besonders den der Dominikaner, schuf das Kriegsrecht gegen die Ketzer, gegen ihre Verteidiger, Helfer und Anhänger. Der Inquisition verfallen ist jedermann, ob hoch oder nieder, mit alleiniger Ausnahme des Papstes. Der Papst hat ein Netz über die Welt geworfen, dem niemand zu entgehen vermag; nach menschlicher Voraussicht.

Der Kampf um die Durchführung des neuen Gerichtsverfahrens beginnt überall. Gleich unter Innocenz III. in Italien. Selbst dort widersetzen sich einige Kleinstaaten, wie die Republik Venedig, die die höchste Gerichtsbarkeit nicht abtreten wollen. In Frankreich, wo der eigentliche Ketzerkrieg zwanzig Jahre lang tobt, empört sich das Volk gegen die blutigen Schaustellungen; die Inquisitoren sind mitunter ihres Lebens nicht sicher. Die Könige benützen freilich dann und wann das außerordentliche Verfahren, um widerspenstige Große zu vernichten oder Geld zu gewinnen; aber früh schon, hundert Jahre vor der Reformation, gelingt es, die gallikanische Kirche soweit von Rom zu befreien, daß die Inquisition, d. h. der Blutbann des Papstes, auf französischem Boden aufhört.

In Deutschland gab es der Kirche gegenüber keine starke königliche Macht; als Konrad von Marburg, der harte Beichtvater und Peiniger der heiligen Elisabeth von Thüringen, sich zum Werkzeuge der Kurie hergab, vielleicht doch noch mehr blutgierig als Blutwerkzeug, um so etwas wie die Albigenserkriege auch in Deutschland durchzuführen, da wehrten sich die Herren von Adel, das Volk ging mit dem Adel, und Konrad wurde (30. Juli 1233) totgeschlagen, ungerächt; einer seiner Mitinquisitoren wurde in Friedberg von Rechts wegen aufgehängt. Das Recht auf Ketzerverfolgung wurde in Deutschland wieder von den Bischöfen

in Anspruch genommen; der Papst bekam die Oberhand erst, als (1484) durch die oft zitierte Bulle „Summis desiderantes" die Grenzen zwischen Ketzerverfolgung und Hexenverfolgung verwischt wurden. Auch in den Niederlanden konnte sich die eigentliche Inquisition, das Verfahren gegen die Irrgläubigen, nicht halten; der spätere Versuch Spaniens, die Inquisition als politisches Mittel zu verwenden, beschleunigte den Abfall. In England war die Kirche wie in Frankreich national genug, der römischen Inquisition keine Macht über die Bischöfe zu gewähren.

Nur in Spanien gelangte die Inquisition zu voller Blüte, um nachher dort zuerst in den politischen Dienst der Gegenreformation gestellt zu werden. Es ist bekannt, wie teuflisch die berüchtigten Großinquisitoren (Torquemada, Arbuës — von den Verwandten seiner Opfer 1485 ermordet — und auch der weit großzügigere Staatsmann Ximenes) gegen Ketzer und Juden, gegen Marranen und Moriskos wüteten; bekannt und doch lange nicht bekannt genug. Für die Unmenschlichkeit der Todesurteile und für die theatralische, zu Volksfesten ausartende Vollstreckung ist in Spanien Königtum und Papsttum gleicherweise verantwortlich. Nur in Spanien hatte die Inquisition sich als Machtmittel entwickelt und erhalten, so daß sie, inzwischen durch die Verbindung mit der überall populären Hexenverfolgung für uns noch tiefer geschändet, für die damalige Zeit rehabilitiert, als Hauptwaffe gegen die erste siegreiche Ketzerei, die Reformation, dienen konnte. In dieser neuen Gestalt arbeitete die Inquisition in Spanien, in Italien (jetzt auch in Venedig), bis zum Ausbruch der Revolution auch in den Niederlanden; erst im 19. Jahrhundert erlosch sie in den katholischen Staaten; die katholische Kirche hat auf ihre Inquisition bis heute nicht verzichtet, hat noch 1867 den Ketzerbrenner Arbuës heilig zu sprechen gewagt, worauf dann Wilhelm Kaulbach durch seinen damals vielbewunderten, allzu tendenziösen Karton antwortete.

Einige Humanisten (Ochino, Paleario) waren einsichtsvoll genug, die Bedeutung dieser furchtbaren Waffe, die „gegen alle Gebildeten immer gezückt war", zu erkennen, zu begreifen, daß eine Befreiung von Theologie und von Satanalogie nicht möglich war, solange lebendig verbrannt wurde, wer ein Wort gegen das Dasein des Gottes oder des Teufels vorbrachte. Im ganzen wird der Kampf des Humanismus gegen die Inquisition mit äußerster Vorsicht geführt. Die Reformatoren, gegen die sich die Inquisition bald, etwa seit 1542, mit furchtbarem Erfolge wenden sollte, sind als Freiheitskämpfer scharf von den Humanisten zu scheiden. Sie waren zu tief verstrickt in Unduldsamkeit gegen andere und in Teufelswahn, um die Ausrottung der Irrgläubigen und der Teufelsdiener nicht gutzuheißen.

Luther

Alle Vorliebe für die sittliche Kraft und für die dichterische Sprachkraft Luthers darf uns nicht abhalten, seine schwerste Schuld zu erkennen: daß er den Teufelswahn der letzten Jahrhunderte in den Protestantismus mit hinübergenommen, ja eigentlich in dogmatischer Hinsicht womöglich noch gestärkt hat; die Hexenbrände wurden in protestantischen Ländern beinahe fanatischer, beinahe mit besserem Gewissen verteidigt als in katholischen. Nur hätte ich nicht eine Schuld nennen sollen, was doch nur eine Folge von Luthers Beschränktheit war. Für ihn war der Teufel einfach das Werkzeug, der Henker im Dienste von Gottes Zorn. Der Teufel hat es besorgt, wenn ein Mensch ersauft, abstürzt oder an einer Seuche stirbt. Der blödeste Teufelswahn des Pöbels wurde von Luther in Lehrsätze gekleidet und kam so in das Augsburger Bekenntnis und in die Konkordienformel hinein. Der Katholik war nicht so ganz gottverlassen, weil ihn gute Werke oder die Wunder der Heiligen vor der Bosheit des Teufels schützen konnten; der gläubige Protestant war schlimmer daran, weil er sich durch die Erbsünde dem Teufel von Rechts wegen verfallen wähnen mußte. Das „Theatrum Diabolorum" (1569), ein gut lutherisches Sammelwerk von Teufelstraktätchen, war nicht so grauenhaft blutig wie der Hexenhammer von 1487, aber auf das Denkvermögen der Protestanten wirkte es ebenso vergiftend. Der Teufel könne Zeichen und Wunder tun, auch durch Gespenster und durch Verblendung; nur einige besondere Wunder seien dem Gotte vorbehalten. Durch anhaltende Gebete könne der Teufel ausgetrieben werden. (Widerwärtig ist eine solche Teufelaustreibung durch Luther, bei der der leidenschaftliche Mann seinen Gott zuerst „heftig" anfleht und dem armen besessenen Mädchen, das wohl nicht sofort erlöst wurde, einen Fußtritt gibt; selbstverständlich galt der Fußtritt dem Teufel.) An fleischliche Vermischungen mit dem Teufel glaubt das Theatrum nicht so gröblich wie Luther, hält sie aber doch wohl für möglich. Es soll übrigens nicht verschwiegen werden, daß dieses Bekenntnisbuch mit seinem ganzen nichtswürdigen Teufelskram vielleicht gar noch aufklärerisch wirken wollte und sollte gegenüber dem Pöbelteufel, vor dem Luther zeitlebens zitterte; wäre diese Vermutung richtig, daß nämlich die Verfasser des Theatrum das Roß Gottes und des Teufels rationalistisch zu verbessern vermeinten, so wäre über Luther das härteste Urteil gesprochen, so hätten ihn schon seine nächsten Anhänger und Nachfolger im Punkte des Teufelswahns gern verleugnen mögen. Denn darin war die neue Religion ehrlicher, aber auch rückständiger als die alte: daß in Rom zwar jeder Volksaberglaube weislich erhalten und gepflegt wurde, Päpste und Kardinäle jedoch weder an Gott noch den Teufel glaubten, daß dagegen die gottseligen Reformatoren

(auch Zwingli und Karlstadt) von einer ganz echten Teufelsangst geplagt wurden.

Man redet und schreibt gewöhnlich so, als wäre der Protestantismus auf dem Wege von Luther zu den orthodoxen Pastoren des 17. Jahrhunderts tief hinabgesunken; gewiß, die Persönlichkeiten dulden keinen Vergleich: der Augustinermönch, der mit Inbrunst und Lebensgefahr, aus eigener Kraft, gegen Kaiser und Papst einige Lehren der Kirche als unbiblisch verwarf und den Abfall von Rom zum ersten Male seit dem ganz anderen griechischen Schisma siegreich durchsetzte — und die protestantischen Orthodoxen, die als kleine Päpstlein von ihrer Landesherren Gnaden wieder scholastische Buchstabenklauberei zu treiben anfingen. Aber den Buchstabenglauben hatte schon Luther selbst der Reformation in die Wiege gelegt. An einige Traditionen der römischen Kirche glaubte Luther nicht mehr, aber an der entscheidenden Tradition, der von einem inspirierten Worte Gottes, wagte er, dachte er nicht zu rütteln; so durfte die Lehre vom Teufel weiter als inspiriert gelten. „Rund und rein ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt." Und weil nach der neuen oder erneuerten Theologik gute Werke und ein guter Wille nichts mehr wert sein sollten, sondern nur noch der gute Glaube, für das ewige Heil nämlich, darum wurde es jetzt so überaus wichtig, daß der Christ alles glaubt, auch und besonders den Teufel. Jetzt kam der Teufel sogar in das Gebet hinein und in die Form des Gebetes, die Kirchengesang heißt. In dem Liede „Eine feste Burg ist unser Gott", gegen dessen Schönheit ich mich so wenig verschließe wie gegen die der Marseillaise, wird „der alt böse Feind" ausdrücklich „der Fürst dieser Welt" genannt; der Gegengott, mit dem fertig zu werden der gute Gott Mühe und Arbeit genug hat; und eher zweifelt Luther noch in seinem Herzen (wie seine oft widerliche Teufelsangst beweist) an der Überlegenheit des guten Gottes als am Dasein des Gegengottes.

So war der Teufelswahn, im Mittelalter ein gern geduldeter, oft geförderter Aberglaube, durch die Reformation zu einem Hauptstücke des richtigen Glaubens geworden.

Die katholische wie die protestantische Theologie hielt bis tief ins 18. Jahrhundert hinein an der Vorstellung von einem leibhaftigen Teufel fest, nachdem die Bekämpfer der Hexenprozesse im 17. Jahrhundert nur die entsetzlichste Wirkung des Teufelswahns zu tilgen versucht hatten, nicht aber den Teufel selbst; wir werden, wenn uns die Aufklärer beschäftigen werden, die gegen die Hexenbrände schrieben, erfahren, daß so tapfere Männer wie Dale, Weyer und Bekker das Dasein des Teufels nicht zu leugnen wagten, daß noch der starke Aufklärer Thomasius nur

Adiabolismus

den von außen wirkenden persönlichen Teufel ablehnte, nicht den innerlichen, unsichtbaren Teufel im — Gottlosen. Der Teufel war bereits zum Gott-Ersatz geworden: wer den Gott leugnete, aus dem sprach der Teufel. Da aber dieser gottlose Teufel kein persönlicher Teufel mehr war, sondern das Böse an sich, so lief die neue Ansicht darauf hinaus: der böse Mensch glaubt weder Gott noch Teufel. Nur noch ein Schritt war zu tun und aus dem bösen Menschen wurde der denkende, der starkgeistige Mensch.

Für die christliche Theologie ist bis zur Stunde der Teufelswahn ebensowenig erledigt wie für die katholische Theologie der Hexenwahn; eine heimliche Sorge läßt auch die aufgeklärtesten Theologen befürchten, der Leugnung des Gegengottes, des bösen Gottes, werde die Leugnung des lieben Gottes selbst auf dem Fuße folgen. Ich muß es mir vorbehalten, den Anteil einzelner Aufklärer an dem Streite um des Teufels Bocksbart in späteren Abschnitten darzustellen; hier möchte ich nur vorausschicken, daß die Teufelsleugnung gegen Ende des 18. Jahrhunderts genau auf den gleichen kritischen Punkt gelangte wie die Gottesleugnung: noch vor dem persönlichen Gotte wurde der persönliche Teufel abgeschafft, auch der Teufel wurde ungefähr ins Psychologische übersetzt und ins Innere des Menschenherzens verlegt.

Der deutschen Gründlichkeit ging wieder einmal englischer Humor voraus, wenn anders die „Geschichte des Teufels", die bereits 1733 herauskam, wirklich noch humoristisch zu nennen ist. Der Verfasser ist kein anderer als Defoe, der Erfinder des Robinson-Märchens. Er ist auch als Theologe kein Draufgänger, geht freilich in der Vergleichung zwischen Gott und Teufel offen und versteckt weiter als die öffentliche Meinung damals zu begreifen vermochte; vielleicht übte das vorsichtige Buch darum keine rechte Wirkung. Der Teufel sei mit der Geschichte fortgeschritten und entfalte in verschiedenen Zeiten eine verschiedene Tätigkeit; an unserem Glauben habe Gott ungefähr soviel Teil wie der Teufel. Die „Altertümer der Geschichte des Teufels" werden durchgenommen und die derben Teufelsversuchungen des Alten Testaments ohne Andacht vorgetragen. Seit dem Erscheinen Jesu Christi lasse sich der Teufel seltener sehen, doch es gehe ihm recht gut, weil er sich der Geistlichen bediene, um die einzelnen Kirchen gegeneinander zu hetzen. Ganz ungereimt sei es, sich den Teufel als eine Person und noch dazu an einem bestimmten Orte, der Hölle, vorzustellen. „Obgleich der Endzweck ist, Schrecken einzujagen, so ist das doch so einfältig, daß ich versichert bin, der Teufel lache darüber und ein vernünftiger Mensch werde auch kaum das Lachen halten können." Wohl gebe es einen Teufel, aber nur symbolisch in allen Ty-

ranneien, Narreteien, Spitzbübereien, Betrügereien und Inquiſitionen. „Sonſt verſuchte der Teufel die Menſchen zur Sünde, heutzutage verſuchen ſie ihn.“ Dem Teufel werde die Schuld für jeden Mord und jeden Diebſtahl aufgebürdet; je unwiſſender ein Menſch, deſto mehr ſei er geneigt, der Wirkung des Teufels zuzuſchreiben, was irgend merkwürdig oder unbegreiflich ſei, einerlei ob es ſich wirklich zugetragen habe oder nicht.

An dem Kampfe gegen einen Glauben an den perſönlichen Teufel beteiligte ſich dann mit einer für einen deutſchen und proteſtantiſchen Theologen unerhörten Freimut der berühmte Semler. Zuerſt 1759 in einer „Abfertigung der neuen Geiſter und alten Irrtümer“, die er den angeblichen Teufelserfahrungen eines Superintendenten entgegenſtellte. Es handelte ſich um die Beſeſſenheit einer begeiſterten Weibsperſon; Semler fand an der Sache gar nichts als die alte gemeine Täuſcherei. Aber er benützte die Gelegenheit, ſeine Art der Bibelkritik auf die Teufelsfrage anzuwenden: ſo wenig wie der Ausdruck „im Himmel“ wörtlich zu verſtehen ſei, ebenſowenig die Redensart, der Teufel ſei in einem Menſchen; die Evangeliſten und auch Jeſus gebrauchten die Begriffe, die die Juden vom Teufel hatten. Sie redeten zum Volke, d. h. ſie richteten ſich nach den Begriffen des Volkes.

In den Niederungen der Theologie blieb der Teufelswahn und der Teufelsdienſt beſtehen, in den Niederungen der katholiſchen Theologie kam es ſogar zu einer Renaiſſance der Teufelsliteratur. Während Teller (1772) in ſeinem bibliſchen Wörterbuche bereits vom Satan wie von einer allegoriſchen Figur ſprach, während Leſſing die Herausgabe der Fragmente des Wolfenbüttler Unbekannten vorbereitete, erſtand im Zeitalter Friedrichs des Großen und Joſephs II. plötzlich ein begeiſterter Teufelsgläubiger. Der Schweizer Pfarrer Gaßner heilte ſich ſelbſt und unzählige andere Hyſteriker durch den Teufelsbann. Gaßner ſtarb zwar (1779) im Beſitze einer reichlichen Pfründe, denn einzelne deutſche Biſchöfe und der Papſt ſelbſt hielten ſein Auftreten für verdienſtlich; aber der Teufel hatte an Kredit verloren, öſterreichiſche Biſchöfe nahmen gegen Gaßner die Partei der Aufklärung; nicht nur wiſſenſchaftlich gebildete Ärzte, auch der Eigenbrödler Mesmer wollten die Wunderkuren natürlich erklärt wiſſen. Wieder miſchte ſich Semler in den Streit, um dieſem Diabolismus mit ſeinem ganzen Anſehen entgegenzutreten, diesmal ohne ſeine ſonſt geübte Rückſicht. (Semlers Briefe und Aufſätze über die Gaßnerſchen Geiſterbeſchwörungen ſind vom Jahre 1776.) „Ein wunderlicher roher Eifer beſchützt den verfluchten Teufel ſelbſt wider die Chriſten... Es iſt kein Wunder, daß ſehr viel von dieſem Teufelsdreck auch unter den Proteſtanten übrig blieben und zur Lehre ſogar

mitgerechnet worden. Freilich ist es mein Ernst, ich fordere, es soll in dem Artikel des theologischen Compendii von Engeln und bösen Geistern, also auch in der kasuistischen Theologie alles ausgestrichen werden, was von leiblichen Handlungen und Taten des Teufels bejahet, geglaubet und gelehret worden. Es ist alter heidnischer Irrtum und verfälscht die wahre rechte christliche Religion. Ich will als ein christlicher Theologus solchen ganzen Teufelskram und alten schäbigen Plunder gerade ausstreichen aus dem Herzen und der sogenannten christgläubigen Seele, die übrigens von Gott und Christo Jesu nicht den zehnten Teil soviel und so ernsthaft und so oft denket als von dem theologischen Untier, Teufel, Satan, Beelzebub, und was es noch für heidnische Mützen und Namen geben mag."

Die Teufelsanbeter im katholischen und protestantischen Lager erklärten sich durchaus nicht für besiegt; und es muß zugegeben werden, daß sowohl die katholische Tradition als das Bibelwort keinen Zweifel an dem Dasein des Teufels übrig ließ. In einer der Streitschriften wittert der fromme Gegner Semlers deutlich die Gefahr, die dem Gotte droht, wenn der Gegengott abgesetzt wird, wenn die Freidenker „dem Teufel seine Persönlichkeit nehmen und ihn in ein bloßes moralisches Wesen, in ein Bild oder in eine Allegorie und ebenso die ganze Religion in ledige Moral verwandeln".

Auf diesem Standpunkte, daß nämlich der böse Teufel ebensogut ein Glaubensartikel sei wie der liebe Gott, steht heute noch die gesamte Orthodoxie, die protestantische wie die katholische; ja sogar den kirchlichen Vertretern der Mystik und des Pietismus paßt der Teufel in ihre Krämchen. Nur etwa der protestantische Liberalismus hat soviel unlogisches Schamgefühl, daß er den Gottesbegriff festhalten und den Teufelsbegriff preisgeben will. Diese auf irgendeinem Punkte der Entwicklung stehengebliebenen Freidenker möchten am liebsten im Teufel eine Personifikation des Bösen erblicken, im Gotte eine Personifikation des Guten; nur daß sie unter „Personifikation" beim Teufel ganz verwogen etwas wie eine Redefigur verstehen, der nichts Wirkliches entspricht, daß sie dagegen beim Gotte doch wieder eine leibhaftige Persönlichkeit mitverstehen. Dahin hat aber erst die Entwicklung der letzten zweihundert Jahre geführt. Seit Locke etwa ging es bergab mit dem Teufelsglauben in England, in Frankreich und endlich auch in Deutschland. Der englische sogenannte Deismus glaubte zwar nicht den Atheismus, sondern nur die religiöse Duldsamkeit einzuführen; er schaffte aber den christlichen Gott ab, den Gott der positiven Religionen, den persönlichen Gott und der persönliche Teufel stürzte da nebenher mit von seinem niedrigeren Thrönchen. Die

französische Aufklärung der Voltaire und Diderot folgte und nahm es leichter mit dem Gotte wie mit dem Gegengotte. Adiabolismus wie Atheismus wird nicht geradezu gelehrt, nur dem Leser suggeriert. Die Enzyklopädie geht über den „diable" mit wenigen Zeilen verächtlich hinweg: das klassische Altertum habe den christlichen Teufel nicht gekannt; der Neger stelle sich den Teufel weiß vor; der schwarze Teufel sei nicht besser begründet als der weiße. Der kleine Artikel verweist noch auf die Artikel „Dämon" und „Prinzip"; aber auch dort würde man vergeblich ein Wort über Satanalogie suchen.

In Deutschland darf ein gelehrter und nicht fanatischer Theologe, Walch, es noch 1740 wagen (in seinem „Philosophischen Lexikon"), das Dasein der Teufel für gewiß zu erklären nach der Offenbarung, für wahrscheinlich nach der Vernunft; doch fast im gleichen Jahre (1741) darf E. D. Hauber seine „Bibliotheca Magica" herausgeben, in der die Hypothese des Thomasius, die Teufel seien zwar vorhanden, aber unwirksam — etwa so wie die Götter des Epikuros, durchaus anders als der deistische Gott, der äußerst wirksam, aber vielleicht gar nicht wirklich war — vorsichtig weiter führte. Die Bezeichnungen „Dämoniaker" und „Adämonisten" flogen als Schimpfwörter hin und her; noch war es eine Gefahr, für einen Atheisten zu gelten, noch durfte man nicht etwa mit der Gegenschelte „Gottesanbeter" antworten, aber schon wurde der Vorwurf, ein Adämonist zu sein, lachend hingenommen. Der Theologe Johann Salomo Semler (geb. 1725, gest. 1791), der zuerst in Deutschland eine moderne Kirchengeschichte schrieb, der zuerst frei zwischen Theologie und Religion unterschied, der einige Bibelkritik trieb, muß hier zum dritten Male genannt werden; er hielt sich für verpflichtet, den „Wolfenbütteler Fragmenten" (die seit etwa 1745 entstanden waren) mit geheuchelter Rechtgläubigkeit entgegenzutreten, war aber frei genug, dem immer wieder auftauchenden Gerede vom Besessensein kühn zu widersprechen: das Besessensein von bösen Geistern sei nur eine Redensart der alten Juden gewesen, die neuen Fälle seien gemeine Täuschereien; der Teufel könne weder in die Seele noch in den Leib des Menschen eindringen; überhaupt spreche das Neue Testament vom Teufel, wie die Menschen damals redeten, in den Begriffen, nach dem Munde der gemeinen Leute. Die Lage der Dinge war jetzt die: die „Dämoniaker" glaubten den Teufel in der christlichen Lehre nicht entbehren zu können, die „Adämonisten" ließen den Teufel fallen, sie gaben ein Fort preis, um die Hauptfestung, die Gottesvorstellung, desto besser verteidigen zu können.

Wenn wir Vaihinger Glauben schenken dürften, so hätte Kant noch Kant
vor Ende des 18. Jahrhunderts das letzte geleistet, was noch zu leisten

war: hätte den Gott und den Teufel gleicherweise als Fiktionen hingestellt, als Postulate der praktischen Vernunft, die nur innerhalb dieser Vernunft existierten, als fiktive Postulate, denen wir uns trotzdem zu beugen hätten, als ob sie (Gott und der Teufel) der Wirklichkeitswelt als Schöpfer und Gesetzgeber angehörten, beziehungsweise als Vernichter und Verneiner. Gegen Ende des Weges, den zu schreiten wir kaum begonnen haben, werden wir zu prüfen haben, ob Kant wirklich den Gott, den er unter Preisgabe seiner Vernunftkritik als eine Forderung der praktischen Vernunft einschmuggelte, nicht metaphysisch verstand, sondern nur als eine moralisch nützliche Idee, ob Kant wirklich nur dem banalen Satze, dem Volke müßte die Religion erhalten werden, den abstraktesten Ausdruck verlieh, ob also Kant wirklich zugleich für die Neuverchristlichung der Philosophie und zugleich für die radikale Kritik des Gottesbegriffs die Verantwortung trägt. An dieser Stelle möchte ich nur feststellen, daß Kant allerdings den Teufel, den er freilich seltener bemüht — so wenn er zwischen den viehischen Lastern der Roheit (Völlerei, Wollust) und den teuflischen Lastern der Kultur (Neid, Schadenfreude) unterscheidet —, fast ebenso wie den lieben Gott als einen Grenzbegriff einführt als ein Ideal, über dessen Dasein in der Wirklichkeitswelt er nichts aussagt. In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", besonders im zweiten Stück (man vergleiche dazu Vaihingers „Philosophie des Alsob", 1911, S. 656 ff.), lobt er an der christlichen Moral, daß sie das Gute und das Böse nicht wie Himmel und Erde, sondern wie Himmel und Hölle unterschieden vorstelle, „eine Vorstellung, die zwar bildlich und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinne nach philosophisch richtig ist". Die Frage nach Endlichkeit oder Ewigkeit der Höllenstrafen wird zunächst eine Kinderfrage genannt (S. 81), dann aber deutlich davor gewarnt, solche Sätze als Dogmen aufzustellen, wenn sie auch, geglaubt, dem Bösen Abbruch tun können. Genau so wie später die Geburt eines vom Hange zum Bösen freien Heilandes aus einer Jungfrau als möglicher Gedanke hingestellt wird, als eine mögliche Idee, als ein Symbol, das wohl wieder nicht Dogma werden sollte. Offenbar versteht Kant überall, wo er von objektiver Realität einer Idee redet, nicht, was alle Welt darunter verstehen würde: ein Dasein in der Wirklichkeitswelt; sondern ein ens rationis, ein Gedankenwesen. So ist der Gott zuerst bei Kant zu einem Hilfsbegriffe geworden, zu einem Worte, doch zu einem äußerst wertvollen Worte der praktischen Philosophie.

Ich habe die Geschichte des Teufels über das Mittelalter hinaus genauer bis zu der Zeit dargestellt, in welcher — etwa nach der fran-

zösischen Revolution — Satanalogie und Theologie in gleicher Weise verächtliche Scheinwissenschaften hätten werden müssen, wenn die Regentenweisheit der Gewalthaber den Philosophen und anderen Gelehrten den Atheismus ebenso gestattet hätte wie den Adiabolismus. Nun ist die ungeheuerliche Erscheinung des Hexenwahns wirklich nur ein einzelner Zug des Teufelswahns, ein besonderer Ritus der Teufelsfurcht; der Kampf gegen die Hexenprozesse wäre also unmittelbar an den Kampf gegen die gesamte Teufelsreligion anzuknüpfen. Ich will aber vorher den Überblick über die Aufklärung des sogenannten Mittelalters weiter führen, weil die geistige Epidemie des Hexenwahns erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts beginnt, während der Teufelswahn — wie wir eben gesehen haben — von Anfang an und fast unlöslich mit dem christlichen Glauben verbunden war. Man könnte es so ausdrücken: der Teufelswahn gehörte zum Wesen des Christentums; der Hexenwahn, im Volke entstanden, wurde von der Kirche künstlich geschürt und unmenschlich benützt erst dann, als Aufklärung und Ketzerei die Kirchenmacht zu untergraben schienen und so gegen Sektenbildung, Duldung, Gewissensfreiheit oder Indifferentismus — welche Forderungen man durch die Bezeichnung Atheismus oder Ketzerei zu Verbrechen stempelte — jedes Mittel erlaubt schien. Die Sorge um die Macht der Kirche kann die Wahl des Mittels natürlich nur erklären, nicht entschuldigen; daß aber die Macht der Kirche schon im Mittelalter selbst bedroht war, daß eine eigentümliche Freidenkerei die mittelalterliche Theokratie ernstlich gefährdete, das ist viel zu wenig bekannt.

Dritter Abschnitt

Aufklärung bis zum 13. Jahrhundert

Für die Neuzeit, etwa seit der Renaissance oder doch seit der Reformation, deckt sich die Geschichte der Gottlosigkeit oder des Atheismus vielfach mit der Geschichte der Aufklärung; für das Altertum, weil es eine herrschende Kirche nicht gab, ist die Geschichte des Atheismus eigentlich ein Ausschnitt aus der Geschichte der Philosophie; im Mittelalter, etwa von Karl dem Großen bis auf Kaiser Friedrich II. kreuzt und verschlingt sich die Geschichte des Atheismus oft unentwirrbar mit der Kirchengeschichte, mit der Ketzergeschichte: es gab Ketzer, die die allergläubigsten Christen waren und nur darum nicht rechtgläubig; es gab andere Ketzer, die sich an irgendeine Abweichung im Glauben anzuschließen schienen, nur um in ihrem Abfall vom Glauben nicht allein zu stehen. Im Altertum und in der Neuzeit war das Bekenntnis zur Gottlosigkeit fast immer

mit einiger Gefahr verbunden; im Mittelalter war ein martervoller Tod schon dem Ketzer gewiß, ein Bekenntnis zur Gottlosigkeit schien undenkbar, war unerhört, obgleich die Fäden, die den modernen Atheismus mit dem antiken verbinden, niemals ganz abgerissen waren.

Aus diesen Gründen begegnet die Geschichtschreibung des Atheismus in diesen drei Zeiträumen, die nicht ganz willkürlich auseinander gehalten werden, verschiedenen Schwierigkeiten. Die Darstellung der dritten Epoche ist nur mühsamer, weil die Quellen mit ungleicher Stärke fließen und weil die wahre Absicht der Aufklärer aus der verhüllenden Ausdrucksweise erst herauszuschälen ist; mindestens die Befreiung von der Kirche und vom Christentum ist bei den führenden Männern am Ende immer festzustellen; und auch der Übergang von einer deistischen Vernunftreligion zum Atheismus ist eine der Kritik oft lösbare Aufgabe. Die Darstellung der ersten Epoche war für unsere Sprache dadurch besonders erschwert, daß die Gottheit der griechischen und römischen Philosophie (das gilt wahrscheinlich nicht so für die Gottheiten des antiken Volksglaubens) kein so wohlbekannter, im Katechismus genau beschriebener, ich möchte sagen: begrifflich festgelegter Gegenstand war, wie der Gott der Kirche. Darum ließen sich die griechischen und römischen Begriffe von Glauben und Gottlosigkeit nicht einfach und ohne Vorbehalt in die neueren Sprachen übersetzen. So war z. B. in Rom ein atheistischer Pontifex vielleicht nur ein unklarer Kopf, vielleicht nur so unbewußt feige wie heute ein Richter, der ein Gesetz anwendet, das er de lege ferenda abschaffen möchte; wenn es nachher in Rom atheistische Päpste gab, so begingen sie die Sünde am Heiligen Geiste.

Mittelalter

Die Darstellung der mittelalterlichen Gottlosigkeit aber bietet außer allen anderen historischen Aufgaben noch psychologische Schwierigkeiten, die nur selten völlig zu überwinden sind. Nicht nur wegen der Lebensgefahr war damals ein Bekenntnis zur Gottlosigkeit beinahe undenkbar, auch aus inneren Gründen der gemeinsamen Seelensituation des Mittelalters; verwaltete doch, als man an die alte Kultur wieder anknüpfte, die Kirche allein das langsam wachsende Reich der Wissenschaft und des Denkens; waren doch ganze Jahrhunderte einer wühlenden Geistesarbeit nötig, um auch nur die Redensart von der doppelten Wahrheit zu erfinden, hinter der der Widerspruch zwischen Wissen und Glauben sich eine Zeitlang verstecken konnte. Durch das Wissen und die Schule konnte die Kirche den Staat beherrschen, aber auch jeden Atemzug des einzelnen, mit weniger Bewußtheit als heute, aber mit besserem Erfolge. Man könnte das Paradoxon aufstellen: die Welt, die Frau Welt, also das Gegenteil des Christentums, war nahe daran, christlich zu werden.

Um nun in dieser Zeit nur vom Dogma abzufallen, ein Ketzer oder ein Reformator zu werden, mußte ein Geistlicher schon sein Leben und sein bißchen Lebenszeit daran wagen; Vorbedingungen einer solchen Aufgabe waren: gründliches Studium der damaligen Wissenschaft, also der Theologie, und die Kampflust eines furchtlosen Herzens. Diese Vereinigung von Gelehrsamkeit und Charakter war schon selten. Vollends aber der Abfall vom Christentum oder gar vom Gottglauben war gar nicht zu vollziehen in einer Seele, die von Kindheit an nichts kennen gelernt hatte als eben diesen Glauben und diese Dogmen. Durch ihre Erziehung wurden die Kleriker und ihre adeligen Mitschüler blind gemacht für jeden Zweifel, farbenblind für die unchristliche Welt der Wirklichkeit. Da erforderte im christlichen Abendlande — bevor die Araber die Vergleichungsmöglichkeit mit einer zweiten Religion und dazu die alten Antworten auf alte Religionsfragen herüberbrachten — die Loslösung von Christus oder gar von Gott eine persönliche Lebensarbeit, die fast über Menschenkraft ging; hätte sich doch in dieser christlichen Umwelt ein Unchrist oder gar ein Gottesleugner nicht nur äußerlich ausgestoßen gefühlt, sondern sich auch innerlich als einen Ausgestoßenen, als einen Verirrten, als einen Unmenschen, als ein Ungeheuer fühlen müssen. Es mußten ihm Zweifel an seinem Zweifel kommen, solange es nicht Gemeinden oder Genossen der Gottlosigkeit gab. Viele der stärksten Geister halfen sich nun so, daß sie an einzelnen Steinen rüttelten, weil sie sich dem ganzen Kirchengebäude gegenüber ohnmächtig fühlten; sie mochten den Trieb fühlen, das Ganze zu verneinen, verurteilten sich aber selbst zu der unwahren Rolle von Ketzern oder Reformatoren, die das Ganze stützten, indem sie brüchige Steine zu ersetzen suchten. Es lag in den Umständen, daß sowohl die Reformatoren als auch die eigentlichen Zweifler sich nur gegen die allgemeine oder katholische Kirche wandten, weil es amtlich in den neuen Kulturländern eine andere christliche Kirche nicht gab. Um die Vorstellung lebendiger zu machen, denke man bei den Reformatoren an so übergläubige, tiefchristliche Männer wie Franziskus von Assisi oder Luther, bei den Zweiflern an die Averroisten der Pariser Universität im 12. Jahrhundert. In solchen Fällen ist die Unterscheidung zwischen Glaubensinnigkeit und Glaubenslosigkeit leicht; in sehr vielen anderen Fällen wissen wir von dem Leben und von den Schriften der Ketzer zu wenig, um mit Sicherheit etwas darüber ausmachen zu können, ob sie im Herzen mehr fromme Reformatoren oder unchristliche, ja gottlose Zweifler waren; denn — was nicht zu vergessen ist — auch eine Mischung beider Stimmungen oder ein Wechsel zwischen beiden war in jenen Zeiten möglich, von deren angeborener und anerzogener Unfreiheit wir uns

nur schwer einen ausreichenden Begriff machen können. In allen diesen ungeklärten Fällen ist es die schwierigste Aufgabe einer psychologischen Kritik, aus den Zeitumständen, aus den Wirkungen, aus den böswilligen Berichten der kirchlichen Gegner (mitunter den einzigen Quellen) die eigentliche Gesinnung des Ketzers mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erraten.

H. Reuter Ich brauche nicht erst zu sagen, daß mein Leitfaden in diesem Wirrsal zumeist Hermann Reuters Buch gewesen ist „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter". Die beiden Bände sind in dem schlechten Stil geschrieben, durch welchen die deutsche Gelehrsamkeit einst verrufen war; aber zu einer umfassenden Sachkenntnis kommt ein guter historischer Blick und die überaus reichen Quellennachweise gestatten dem aufmerksamen Leser fast überall, die Urteile des Verfassers nachzuprüfen. Reuter hat vortrefflich unterschieden zwischen den immer noch kirchlichen Versuchen, die christliche Religion historisch-kritisch oder vernunftgemäß umzugestalten, und der eigentlichen Aufklärung, die entweder eine fast dogmenlose Naturreligion einführen oder die Religion überhaupt abschaffen wollte. Das große Verdienst Reuters bestand darin, daß er die Legende von einem unwidersprochen abergläubischen Mittelalter zerstörte und alle Nachrichten und Forschungen sammelte, die das Vorhandensein einer mittelalterlichen Aufklärung auch vor den Anfängen der Renaissance bewiesen.

Karl der Große Die Darstellung Reuters beginnt mit dem Zeitalter Karls des Großen. Der fühlte sich zwar als einen Erben der römischen Kaiser, der als solcher auch Pontifikalgewalt hatte und seinen Untertanen Kirchenbesuch und Auswendiglernen von Paternoster und Credo bei Prügelstrafe befehlen durfte, der christlichen Kultus ordnen konnte wie ein römischer Kaiser den heidnischen, aber er war in allen weltlichen Dingen weltlich und verachtete manchen kirchlichen Aberglauben, der noch heute im Katholizismus oder im Pietismus blüht. Der Mann, der das Taufen der Glocken, die Sprüche gegen den Hagel und die Losprophezeiungen aus der Bibel untersagte, war ein Aufklärer gegenüber dem heidnischen oder christlichen Aberglauben seiner Völker. Er wollte nicht so sehr ein treuer Diener der Kirche sein als ihr Herr, der katholischen Kirche, welcher damals bereits die wichtigsten dogmatischen Grundlagen gelegt waren, welche jedoch noch durchaus nicht die reichen und festen Formen angenommen hatte, die heute für uralt und für unveränderlich gelten. Karl war mächtiger als der Papst, gebrauchte aber seine Macht so, wie er es für das beste der Kirche hielt; wir würden seine Auffassung bald aufklärerisch, bald rechtgläubig nennen. So hielt er zwischen seinen Schlachten eine Synode zu Frankfurt am Main ab (794), auf welcher er zugleich einen orthodoxen

und einen vom Standpunkte des späteren Katholizismus äußerst revolutionären Beschluß fassen ließ; er ließ zugleich den Adoptianismus und den Bilderdienst verdammen. Die Adoptianer waren halbe Arianer; gemäß ihrer Lehre war Jesus nur nach seiner göttlichen Natur ein Sohn Gottes, nach seiner menschlichen Natur ein Sohn Josephs, von Gott nur adoptiert; Karl duldete diese künstliche Konstruktion nicht, deren spanische Erneurer vielleicht nur dem neuen Islam, dem Eroberer von Spanien, entgegengekommen waren. Auf der gleichen Synode wurde aber auch ohne Rücksicht auf die Anschauung des Papstes die Anbetung und der Dienst (adoratio et servitus) der Bilder verboten, der Bilder, die kurz vorher auf einem orientalischen Konzil nicht gerade der göttlichen Ehren würdig, aber einer ähnlichen Verehrung wert erklärt worden waren. In der kräftigsten Sprache, die an den Reformator Luther gemahnt, wandte sich Karl gegen die aufkommende Bilderreligion; sie wird als Götzendienst des Pöbels der Verachtung preisgegeben. Ein Satz aus der Denkschrift Karls oder seines Theologen klingt uns geradezu rationalistisch: „Die Anbetung der Bilder ist unvernünftig; das Unvernünftige kann selbst durch ein Wunder nicht vernünftig werden.“ Wir müssen uns aber hüten, unsere Begriffe in den verstaubten Satz hineinzulegen. Das Wunder wird nicht geleugnet.

Unter dem Nachfolger Karls, dem Zertrümmerer des fränkischen Weltreichs, dem Kaiser Ludwig, den wir den Frommen, die Franzosen le Débonnaire nennen, hörten solche Strömungen nicht auf, obgleich er mehr und mehr unter den Einfluß der Geistlichkeit geriet. Der Bischof Claudius von Turin predigte und verlangte einen puritanischen Gottesdienst und war ein rechter Bilderstürmer. In seiner Polemik gegen den äußeren Gottesdienst der Kirche verschmäht er einen für das jetzige Gefühl blasphemischen Hohn nicht; wer jedes Kreuz anbete, weil der Heiland daran gehangen habe, der könne auch jeden Esel anbeten, weil der Heiland auf einem Esel in Jerusalem einzog. Bischof Claudius war vor mehr als tausend Jahren so antikatholisch, reformatorisch, gelegentlich beinahe pietistisch, daß ihm in der Hitze des Gefechts scheinbar antichristliche Äußerungen entschlüpfen konnten; man glaubt in einzelnen Worten schon eine Vorahnung des Deismus zu finden, der ja der exoterischen Volksreligion (bei Toland) eine esoterische Urreligion der Gebildeten gegenüberstellte. In Wahrheit wird Bischof Claudius aber doch ein reinigender Ketzer gewesen sein.

Agobard

Ebenfalls unter Ludwig dem Frommen lebte und lehrte Agobard, Erzbischof von Lyon, der wahrscheinlich ein ebenso guter Christ war wie Bischof Claudius, aber nicht nur in der Hitze der Polemik, sondern in

gelehrter Ruhe Sätze bildete, die — wenn man den Geist der Zeit unbeachtet läßt — selbst an die Phraseologie des 18. Jahrhunderts erinnern können; er ist darum auch der hellste Kopf des 9. Jahrhunderts genannt worden. Man staunt wirklich, wenn man in solcher Vorzeit die Behauptung findet, das Christentum habe die Welt nur noch mehr verfinstert; es herrsche, wenigstens im Frankenreiche (also im christlichen Abendlande), eine so große Dummheit, daß die Christen blödsinnigere Dinge glauben, als man den Heiden einreden konnte; man lasse sich von den lächerlichsten Ammenmärchen erschrecken. Man verzichte auf den richtigen Gebrauch der Vernunft. Die Geistlichkeit mißbrauche den Aberglauben, um dem Volke Geld zu erpressen, wie durch das angebliche Wettermachen. Das Dasein des Teufels wird nicht geradezu geleugnet, aber die Versuchungen des Teufels werden ganz modern auf Autosuggestion zurückgeführt. In einem Falle, wo unglückliche Menschen sich selbst beschuldigten, und das noch ohne Anwendung der Tortur, durch den Teufel zur Verbreitung einer Pest angestiftet worden zu sein, erklärt Agobard diese Selbstbeschuldigung aus naturwissenschaftlichen Gründen für eine Selbsttäuschung, einerlei ob die der Teufel verschuldet habe oder nicht. Der Glaube an das Gottesurteil im Zweikampf wird wieder als Aberglaube enthüllt: nicht der Gute siege, sondern der Starke. Es wäre also gar nicht unberechtigt, diesen Agobard als den ersten Aufklärer zu nennen, der gegen den Unfug des Gespenster- und Hexenglaubens auftrat, ja, der jede supranaturalistische Weltanschauung bekämpfte und so als ein Naturalist erscheint.

Auch in seiner Geschichtsauffassung. Er fühlte sich sicherlich nicht als ein Werkzeug Gottes, da er in den erbitterten Kämpfen um die Aufteilung des Frankenreichs gegen den geistlich geleiteten Kaiser Partei nahm; für ihn war die Politik vom Dogma unabhängig. Aber auch theoretisch leugnete er vorsichtig die Leitung der Völkergeschicke durch die göttliche Vorsehung. Die Vorsehung selbst leugnete er nicht, nicht eine ausgleichende Gerechtigkeit, etwa im Jenseits. Auf der Erde aber gehe es menschlich zu. In einer Zeit, welche die fränkische Geschichte als Gesta Dei per Francos bezeichnete, wollte er die Ereignisse durch menschliche Taten allein erklärt wissen; die ganze Weltgeschichte hätte ganz anders verlaufen müssen, wenn Gottes Hand in ihr sichtbar sein sollte. Weil wir Gottes Willen nicht sehen, müssen wir uns eben damit begnügen, an ihn zu glauben. Agobards Intoleranz, besonders gegen die Juden, beweist gar nichts gegen seine aufklärerische Gesinnung; noch fast tausend Jahre später hat es Aufklärer gegeben, die nicht christgläubig waren und dennoch die Toleranz nur innerhalb der christlichen Konfessionen geübt wissen wollten.

Von einer Bibelkritik im Sinne des Humanismus oder gar unserer Zeit konnte natürlich in seinem unkritischen Jahrhundert noch nicht die Rede sein; aber auch da fehlt es bei Agobard nicht an einem modernen Zuge. Die göttliche Inspiration der beiden Testamente leugnet er nicht, behauptet er sogar (vielleicht nur, um sich im Streite zu decken) sehr scharf; aber nur der Sinn sei inspiriert, nicht das Wort; im Gebrauche der Worte habe sich jeder Verfasser zu der Gemeinsprache seiner Zeit herabgelassen. Sein Hauptgegner witterte in solchen Lehren auch schon gefährliche, bibelkritische Tendenzen.

Fredegis

Dieser Gegner, der Abt Fredegis (gest. 834), Schüler des gelehrten Alcuin und Kanzler des Kaisers Ludwig, erscheint uns leicht als ein scholastischer Wortrealist vor der Scholastik und vor dem Kampfe um den Nominalismus, weil er in seiner Darstellung und Verteidigung der biblischen Schöpfungsgeschichte die dingliche Realität so negativer Begriffe wie Nichts und Finsternis behauptete; Agobard bekämpfte viele Meinungen des Abtes Fredegis und so könnte man geneigt werden, den weltlich und gewissermaßen naturwissenschaftlich denkenden Erzbischof von Lyon für einen verfrühten Nominalisten zu halten. In Wahrheit wissen wir nicht einmal das genau, ob Agobard eher als Fredegis die Vernunft über die Autorität stellte; in Wahrheit wird Fredegis mit seiner verwegenen Gleichung (ungefähr: Nichts = Etwas = Gott) mystisch gerichtet gewesen sein, fast unhistorisch könnte man sogar sagen: pantheistisch; just ihm gegenüber war Agobard Aufklärer in allen menschlichen Dingen, als Theologe nüchtern, dem Nationalismus geneigt, wenn auch immer in der irrationalen Sprache seiner Zeit.

Wenn nach dem Tode Ludwigs des Frommen allerlei Streitigkeiten über Geheimnisse des Glaubens ausbrachen, über das Wunder von Christi Geburt und über das Wunder des Abendmahls, so mochte die Wirkung bei dem weniger wundersüchtigen Teile der Bevölkerung einem aufklärerischen Spotte günstig gewesen sein, weil namentlich die halb schwärmerische, halb geburtshilfliche Phantasie der Nonnen zu jedem Widerspruche herausforderte und auch der begrifflich dogmatische Streit über das Abendmahl erst recht zum Nachdenken veranlaßte; aber diese Streitigkeiten wurden doch allgemein im Geiste des wachsenden Zauberglaubens geführt, und auch bei der besonneneren Partei kam es nicht zu einer Verwerfung der Wunder.

Gottschalk

Auch der unglückliche Mönch Gottschalk von Orbays (868 im Gefängnisse gestorben) war sicherlich kein Aufklärer, sondern ein ketzerischer Reformator; aber seine Lehre und sein Schicksal hatten abermals die Wirkung, daß eine Vertiefung in eine der schwierigsten theologischen Fragen angeregt wurde, in die Frage nach Willensfreiheit

und Vorsehung. Ob er über die Dreieinigkeit wie ein Arianer dachte, also vom Standpunkte der abendländischen Kirche unchristlich, vom historischen Standpunkte aus deistisch, das wird kaum mehr auszumachen sein; gewiß ist nur, daß er ungefähr siebenhundert Jahre vor Calvin den Calvinismus lehrte; und der Calvinismus ist, obgleich er die Unfreiheit des menschlichen Willens voraussetzt, von Aufklärung praktisch noch weiter entfernt als der Katholizismus. Bekanntlich wurde Gottschalk um die Mitte des Jahrhunderts (849) auf Befehl des Erzbischofs von Mainz, des in Latein und Kirchenzucht sehr starken Hrabanus Maurus, in Gottes Namen solange gepeitscht, bis er seine Überzeugung widerrief; zu lebenslänglichem Kerker verurteilt, nahm er seinen Widerruf wieder zurück. In dem trotzigen Eintreten für das, was er subjektiv für die Wahrheit hielt und wofür er sich wie Freund und Feind auf Augustinus berief, war er nur antikatholisch; aber die bloße Möglichkeit eines so leidenschaftlichen Subjektivismus rüttelte an den Grundlagen der Kirche und stellte das Heil durch die Kirche in Frage. Und mit der Grübelei über die Prädestination war wieder einmal der Anfang gemacht zu Grübeleien über das Wesen des Menschen (Freiheit) und über das Wesen Gottes (Güte und Gerechtigkeit). Wenn man damals schon den Begriff Optimismus gekannt hätte, so hätte an das Auftreten Gottschalks bereits der aufrührerische Streit über Optimismus und Pessimismus angeknüpft werden können, das ist der Streit über eine göttliche oder natürliche Lenkung der Welt.

Man darf sich durch die Erscheinung der starken Geister — damals waren auch Ketzer starke Geister — nicht darüber täuschen lassen, daß sie Ausnahmen waren, daß der Stand der allgemeinen Bildung im Abendlande immer geringer wurde. Das wurde nicht so eigentlich durch das Christentum selbst verschuldet wie durch die Unwissenheit der Volksmassen und durch die Roheit des niederen Klerus, der mit dem Volke zu tun hatte. Dagegen half es wenig, daß Kaiser Karl der Kahle, der unkriegerische, Neigung und Zeit genug hatte zu fördern, was etwa noch an Wissenschaft vorhanden war. Es wird wohl darauf hinausgelaufen sein, daß die Hofgeistlichen (andere Gelehrte gab es kaum) miteinander wetteiferten, dem Beschützer ihre Schriften mit kriecherischen Redensarten zu widmen. Er scheint eine gewisse Freiheit der Disputation zugelassen oder gar gewünscht zu haben, vielleicht um durch seine Hofgeistlichen bevorstehende Beschlüsse der Synoden beeinflussen zu können. Aber wenn Karl der Kahle sich auch nicht schließlich immer den kirchlichen Entscheidungen unterworfen hätte, wären seine Bestrebungen um Hebung der Kultur unfruchtbar geblieben, weil sie bestenfalls den Theologen

zugute kamen, weil irgendeine untheologische Wissenschaft von Amts wegen nicht gepflegt wurde und weil im Volke noch jede Entwicklungsmöglichkeit zu Wissenschaft oder geistiger Freiheit fehlte.

Doch auch die Starkgeisterei selbst der gelehrtesten und freiesten Männer jener frühscholastischen Zeit darf man nicht so verstehen, wie die Begriffe Denkfreiheit und untheologische Philosophie sich seitdem entwickelt haben. Einer der Günstlinge Karls des Kahlen, sein bester und vielleicht liebster Hofgelehrter, Johannes Scotus Erigena (ich weiß, daß man Eriugena zu schreiben hat, wenn man auf seine Reputation hält) behauptete bereits den Vorrang der Philosophie vor der Theologie; so klingt es, wenn er die wahre Philosophie für die wahre Religion erklärt; aber des Johannes wahre Philosophie ist, wenn auch die Kirche schon zweihundert Jahre später Ketzerei in ihr witterte, wenn wir auch Anläufe zu Mystik und sogar zu Pantheismus nicht verkennen wollen, doch noch nicht Aufklärung etwa im Sinne des 18. Jahrhunderts. Johannes Scotus wußte nur nicht, wie theologisch sein System war; wußte er doch nicht einmal, daß die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung, die krause Lehre des Dionysios Areopagita, nicht ein Werk aus der Apostelzeit, sondern eine Fälschung aus dem 6. Jahrhundert war. Nicht so sehr um seines versteckten Pantheismus willen, deutlich nur um seiner antikatholischen Ketzereien willen wurde er von Paris, wohin ihn der Kaiser berufen hatte, fortgeärgert, wurde er dann auch in Oxford unmöglich, wurde er endlich (um 877) in dem Kloster zu Malmesbury, seiner letzten Zuflucht, von seinen eigenen Schülern umgebracht; pennälerhaft mit Federmessern oder mit Schreibgriffeln erstochen. Scotus Erigena

Aber nicht einmal ein beständiger, zielbewußter Ketzer war er; und tolerant erst recht nicht. Gegen den Mönch Gottschalk schrieb er um 850 ein kleines Buch, worin die kirchliche Lehre von der menschlichen Willensfreiheit verteidigt und Gottschalk aller Höllenstrafen würdig erachtet wurde; von der Gegenpartei wurde Johannes dafür auch beschuldigt, seinen Geist mit der Eichelmast weltlicher Wissenschaft genährt zu haben. Die Schrift gegen Gottschalk war bestellte Arbeit gewesen; eine solche Abhängigkeit von Erzbischöfen und Königen ist auch sonst wenigstens für den Stil dieses Mannes bezeichnend. Johannes Erigena unterscheidet zwischen den Wenigen, die zum Wissen gelangen können, und den Vielen, die in ihrer Einfalt beim Glauben bleiben müssen; diese aristokratische Gesinnung, die einem Selbstdenker des 9. Jahrhunderts freilich leichter zu verzeihen ist als einem Voltaire, hat zur Folge, daß Johannes im Ausdrucke zweideutig ist. Selbst in der Frage, ob man der Autorität oder der Vernunft zu folgen habe, rückt er mit seiner wahren Meinung

nicht offen heraus: daß der Vorrang der Philosophie gebühre und nicht der Theologie. Ja, der Vortrag wird beinahe immer so dunkel und bei aller Mystik so christelnd, daß man zweifelhaft wird, ob dem Schüler des Dionysios die Tragweite seiner stärksten aufklärerischen Sätze auch zum klaren Bewußtsein gekommen ist, ob Johannes wirklich, wie Reuter anzunehmen scheint, ein Vorläufer Lessings war. Sicher ist nur, daß er in seinem systematischen Buche, dem über die Einteilung der Natur, es ängstlich ausspricht, der Weise müsse sich den Einfältigen gegenüber auch auf die Autorität berufen, weil auch die Mündigen zunächst erschrecken, wenn man die Vernunft allein zur Richtschnur nehme. So weiß man am Ende nicht recht, ob Johannes ehrlich oder unehrlich ist, wenn er sein System, das im Aufbau schon ganz scholastisch doch etwas wie eine Einheit von Gott und Natur zu lehren sucht, überall mit der Bibel und mit den Kirchenvätern (daneben auch mit Platon) in Übereinstimmung bringen will. Dennoch wird man ohne Zwang an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" erinnert, wenn Johannes Erigena von der Dreieinigkeit, die auch sonst ganz ketzerisch gedeutet wird, nur symbolisch redet, wenn er in ebenso kühner Weise (Ev. Joh. 1, 17) die Dreiheit von Gesetz, Gnade und Wahrheit so deutet, als ob das Gesetz dem Alten Testamente angehöre, die Gnade dem Neuen, die Wahrheit aber, die bei Johannes wie die Gnade von Jesus kommt, erst der Zukunft des ewigen Lebens; dem dritten Reiche, sagt Ibsen nach Lessing.

Überall hält sich Scotus Erigena an die Bibel, nirgends will er sich an ihren Wortlaut halten; sogar Sätze des Katechismus, wie die Himmelfahrt Christi, will er bildlich verstanden wissen; eine Art von theologischer Poetik soll die Bibel erklären und zum Verständnisse führen aus einer gewissen kindlichen Unvollkommenheit heraus (ex quadam imperfecta pueritia, wieder wird man an Lessing erinnert). Die aufklärerische Gefahr der allegorischen Deutungen bestand nun, wie die Vertreter der Kirche bald erkannten, darin, daß exoterisch gepredigt wurde, Glaube und Wissen müßten einerlei sein, daß dann aber der Glaube dem bildlichen Ausdrucke gleichgestellt wurde, das Wissen der Idee, daß also esoterisch der Glaube ein bloßer Schein wurde gegenüber der Wirklichkeit des Wissens.

Wir erfahren eigentlich nicht, ob das groteske Ende des Johannes durch irgendeinen hochfahrenden Eigensinn herbeigeführt wurde oder ob die jungen Mönche von rechtgläubiger Seite gegen den Ketzer aufgehetzt worden waren; wir wissen also nicht, ob er den ersten Märtyrertod eines christlichen Aufklärers starb. Die Kirche gab sich früh und spät Mühe, seine Schriften zu vernichten; wir werden aber lernen, daß die

Ideen des Johannes all in ihrer Unklarheit im 13. Jahrhundert wieder auflebten, in der unchristlichsten Zeit der mittelalterlichen Aufklärung.

Das 10. Jahrhundert wird allgemein und mit Recht für das barbarischste des Mittelalters gehalten. In Frankreich und in Deutschland mochte das Volk sich mit einer äußeren Unterwerfung unter die Kirche abfinden, übrigens zwischen diesseitiger Sinnlichkeit und jenseitigem Aberglauben schwanken, mochten weltliche und geistliche Fürsten gelegentlich zu den Wundern des Klerus und des Pöbels den Kopf schütteln, eine selbstbewußte Wissenschaft schien unterdrückt, die theologische Kritik schien erloschen. In Italien stand es um die Kultur nicht besser, eigentlich noch schlimmer, weil alle die unglücklichen Versuche der deutschen Kaiser, absolute Herren von Italien zu werden und Rom wieder zum Mittelpunkte eines Weltreichs zu machen, kläglich an dem Widerstande der Päpste und des Adels, der Franzosen, der Longobarden und der herandrängenden Araber scheiterten. In dem politischen Chaos konnte die Wissenschaft keine Stätte finden, und in Rom selbst wurde von dem 9. Jahrhundert und seinen geringen Resten wissenschaftlichen Geistes als wie von der guten alten Zeit geredet. Das gemütliche Heidentum, das Goethe beinahe tausend Jahre später im Katholizismus Italiens wahrnahm, hatte in Rom zur Zeit der Ottonen (wir besitzen leider keine deutsche Mehrzahl für den deutschen Namen) seine gröbste Form angenommen. Aber Italien besaß einen geistigen Schatz, der es doch nicht völlig in die Armut der Barbarenländer Frankreich und Deutschland hinabsinken ließ; die Italiener hatten nicht aufgehört, eigentlich niemals aufgehört, ihre germanischen Besieger als Barbaren zu betrachten, sich als Lateiner zu fühlen, auf ihre klassische römische Sprache stolz zu sein, die freilich damals im gemeinen Volke nicht mehr lebte. Burdach hat in seinen Studien zur Geschichte Rienzos gezeigt, daß die Anfänge des rinascimento viel weiter zurückreichen und eine viel tiefere Bedeutung haben, als die Kulturgeschichte anzunehmen pflegt; genau genommen sollte man von einem rinascimento, von einer Wiedergeburt des antiken Geistes nur da reden, wo den Italienern, etwa im 13. Jahrhundert, der Wert des Zusammenhanges mit der antiken Kultur *bewußt* wurde; *unbewußt* hatte das Altertum fortgelebt, auch nach dem Niedergang des römischen Weltreichs, ohne Kraft zu neuer Leistung, in dem romantischen Schimmer eines ewigen Glanzes. Der Kurialstil Roms war schlechtes Latein geworden; aber es gab in Rom Kreise, die immer noch in Rhetorenschulen gebildet waren, die nichts lieber lasen als die klassischen Schriftsteller des alten Rom, die es im feinen Gespräche für vornehm hielten, mit mythologischen Anspielungen ebenso umherzuwerfen, wie es dann

Italien

im 16. Jahrhundert wieder Mode wurde. Dem Heidentum in der Kirche entsprach ein anderes Heidentum der guten Gesellschaft. So war der Boden geschaffen für eine Weltanschauung, in welcher, eben wegen der allgemeinen Unwissenheit, für einen philosophischen Skeptizismus, für Freigeisterei oder für Aufklärung kein Platz war, in welcher jedoch die äußerste Frivolität und praktische Gleichgültigkeit den theoretischen Unglauben des Abendlandes langsam vorbereitete. Es ist ja keine Erfindung der feindlichen protestantischen Geschichtschreibung, daß diese Frivolität nirgends frecher auftrat als am päpstlichen Hofe; spricht man doch wie mit einem technischen Ausdruck von einem Hurenregiment, dem erst nach der Mitte des 10. Jahrhunderts Kaiser Otto der Große zunächst ein Ende bereitete, den zügellosesten dieser Päpste nannte ein Zeitgenosse geradezu einen Heiden; was im 17. Jahrhundert praktischer Atheismus hieß, schamlose und unbedenkliche Genußsucht, das verkörperte sich damals in einer Reihe von Päpsten, von denen Johann XII. noch nicht einmal der schlimmste war. Daß um diese Zeit die weltliche und geistliche Macht der Päpste ihrem Gipfel zustrebte, daß die nachweislich gefälschten Unterlagen dieser Macht gerade damals allmählich ihre Geltung durchsetzten, um bald darauf amtlich und formell anerkannt zu werden, das wäre kaum zu verstehen ohne die Vernichtung des wissenschaftlichen Geistes. Mit der gleichen Frivolität, mit der man zugleich der Kirche und seinen Lüsten gehorchte, unterwarf man sich der weltlichen oder der geistlichen Gewalt; man nannte den Papst einen Usurpator und zugleich ganz blasphemisch einen Gott, sich selbst wohl gar einen Floh im Verhältnisse zu der päpstlichen Gottheit. Es wäre falsch, die Lebensführung dieser lustigen Menschen auf Epikureismus, ihre Unterwerfung unter das Schicksal auf Stoizismus zurückführen zu wollen; diese weltlichen Leute kannten Lebensfreuden, aber keine Weltanschauung.

Papst Gerbert

Unmittelbar vor dem Ende des 10. Jahrhunderts schien das anders werden zu wollen, als der gelehrteste Mann seiner Zeit Papst wurde, Silvester II., heute noch berühmter unter seinem weltlichen Namen Gerbert; erst kurz vorher hatten die Päpste die Sitte angenommen, nach der Erwählung ihren Namen zu ändern. Der Eindruck, den die Erscheinung dieses Mannes nach so vielen Unwürdigen auf die Zeitgenossen machte, ist merkwürdig genug: er galt für einen Schüler der Araber, wie im 13. Jahrhundert alle Aufklärer wirklich Schüler der Araber waren; der Nachwelt galt er für einen Zauberer, um seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse willen. Er war aber nicht einmal ein Aufklärer in dem Sinne, in dem die Bezeichnung nach ihrer Erfindung verstanden wurde. Er stand fest in seinem eklektischen Wissen und zugleich in der Macht; er fand

kein Arg darin, daß er es vereinigen zu können glaubte, die päpstliche Gewalt realpolitisch auszuüben und von derselben Stelle aus die unsicheren Bemühungen zu unterstützen, die allmählich in Philologie und Philosophie zu einer ersten Renaissance führen sollten. Sein Ideal war die eine und ungeteilte Wissenschaft, die Grammatik, Logik, Mathematik, Astronomie und endlich auch Theologie umfassen sollte; Wissen und Philosophie fallen zusammen. Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen. Aber dieser Gelehrte war daneben Papst; er stellte neben die Philosophie das Dogma. Wo die Sprache versagt, hat der Glaube — das Wort. Was den Papst Gerbert vor den Scholastikern auszeichnet, die alle die Philosophie zur Magd der Theologie machten, das ist höchstens (und nicht ausdrücklich) ein gewisses Auseinanderhalten von Wissen und Glauben; er berief sich nicht auf übernatürliche Eingebungen, er war kein Mystiker, er war, wie gesagt, ein Realpolitiker; er nahm die übernatürlichen Geheimnisse des Glaubens als ein Gegebenes hin, auf Autorität und Tradition, ohne für diese Dinge viel Nachdenken zu verlangen; um so mehr hatte das Denken Zeit, sich mit natürlichen Wissenschaften zu beschäftigen. War so ein geistlicher Lehrer von der Kirchenlehre nicht völlig befriedigt und wagte er trotzdem in allen Wissenschaften eine Einheit zu erblicken, dann konnte es geschehen, daß er die strengen Regeln oder auch die Spielereien der Logik wie auf die Natur so auf die theologische Metaphysik anwandte, daß er damit die von Gerbert festgehaltene Trennung zwischen irdischen und göttlichen Gegenständen aufhob und Bahnen einschlug, die zur Auflösung des Gottesbegriffs führen konnten, die unmittelbar zur Auflösung kirchlicher Dogmen wirklich führten. Wenn die Theologie nur eine besondere Wissenschaft im ganzen Wissensgebäude war und wenn in diesem Ganzen der Logik die leitende Stelle gebührte, dann war dem religiösen Nominalismus nicht länger auszuweichen; wir werden uns bald mit dieser gründlichsten und gefährlichsten aller Ketzereien zu beschäftigen haben, die ja bei ihrer ersten Regung sogleich mit einer logischen Kritik der Dreieinigkeitslehre einsetzte.

11. Jahrhundert

Ob die Persönlichkeit Gerberts so stark nachwirkte, ob das neubegründete Heilige Römische Reich Deutscher Nation unter den mächtigen sächsischen und fränkischen Kaisern die Gesamtkultur so gefördert hatte, ob das Abendland schon damals durch vielfache Berührung mit den Arabern aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt wurde, ob andere unbekannte oder bis jetzt unbeachtete Faktoren die Geister entwickelten, wir wissen es nicht; es ist nur eine Tatsache, daß auf das wüste 10. Jahrhundert ein besseres folgte, das zunächst in Italien und dann in Frankreich wieder die Wissenschaften pflegte, mit solchem Eifer und mit solchem

Erfolge, daß von nun an zwar nicht immer die Aufklärung, aber immer der Kampf um die Aufklärung fortschreitet.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts brach der Streit um die Abendmahlslehre aus, zunächst als ein Streit um Begriffe; noch wird der Grundgedanke des Nominalismus nicht ausgesprochen, aber wir tun gut daran, uns die logikalische Kampfweise der Gegner zu merken, weil bald nachher der erste Ansturm des Nominalismus gegen das Dreieinigkeitsdogma wahrscheinlich in ähnlichen Formen begann.

Berengarius

Der Ketzer in der Abendmahlsfrage war jener Berengarius von Tours (geb. um 1000, gest. 1088), dem Lessing, als er ein unbekanntes Werk des Mannes in der Bibliothek von Wolfenbüttel entdeckt hatte, 1770 eine seiner gelehrtesten Abhandlungen widmete. Berengarius war bereits ein angesehener Schulvorstand, auch von den Bischöfen geschätzt, weltlichen Wissens nicht unverdächtig, als er in einer scheinbar rein dogmatischen Frage als Logiker das Wort ergriff. Die Geschichte des Dogmas von der Transsubstantiation ist nur ein Beispiel für die Dogmengeschichte überhaupt. Durch Jahrhunderte glaubte man ohne genaue Definition, ohne klares Bewußtsein an das Wunder, das sich jedesmal durch die Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi in der Hostie vollzog; erst im 9. Jahrhundert kam es dazu, daß Paschasius Ratbertus, ein Abt von Französisch-Corvey, diesem Glauben eine strenge Fassung gab durch die Erklärung, der Gottmensch sei *wesentlich* gegenwärtig, Brot und Wein werde in Leib und Blut *verwandelt*. Solange man naiv glaubte, wurde das Wunder nicht bestritten; jetzt wollte man das Wunder durch Aufstellung einiger Begriffe erklärt haben, und der Streit über die Begriffe begann. Der scholastischen Begriffsspalterei genügte es nicht, die Verwandlung oder Wandlung zu lehren, nach der Fleischwerdung (incarnatio) bei der Geburt eine Brotwerdung (impanatio) beim Abendmahle anzunehmen; hatte Paschasius versichert, der Gottmensch sei *wesentlich* gegenwärtig, so kam es eben auf die Wesenheit, auf die Substanz an. Der Vorgang war, von jetzt ab haben wir auch das Wort, Transsubstantiation; das Brot verwandelte sich seiner Substanz nach und blieb Brot (echt scholastisch) nur nach seinen Akzidenzien. Es wäre interessant zu wissen, wie der Wortrealismus sich mit *dieser* unlösbaren Aufgabe abgefunden hätte. Berengarius war noch kein Nominalist, aber er erkannte die logische Unlösbarkeit der Vorstellung einer Substanz ohne Akzidenzien und widersprach der neuen Formulierung des alten Dogmas. Für die Dogmengeschichte und ihre treibenden Mächte ist es nun wichtig, daß die neue Formulierung gerade von den Leuchten der Kirche, wie von Hildebrand, dem späteren großen Papste Gregor VII.,

nicht gebilligt wurde, daß aber in den zweihundert Jahren seit Paschasius dem wundersüchtigen Volke die mystische Deutung lieb und vertraut geworden war; das Wunder schien durch eine Wandlung der Substanz nur noch wunderbarer.

Die für seine Zeit erstaunliche Leistung des Berengarius bestand nun darin, daß er die neue Dogmenfassung, die sich für alte Tradition ausgab, als Tradition nicht anerkannte, daß er in diesem besonderen Falle ein bißchen Dogmengeschichte trieb und nachwies: was Paschasius unrichtig und sich selbst widersprechend auf die Bahn gebracht hatte, das sei zunächst vom Kaiser und von der Kirche abgelehnt und erst später von einem sogenannten Konzil gutgeheißen worden; es handle sich um eine neue, von einem abgeschmackten Mönche zuerst vorgetragene Lehre. Seine Ketzerei bestand einfach darin, daß er die geltend gewordene Neuerung für eine Ketzerei erklärte.

Berengarius hat seine Überzeugung nicht mit seinem Tode besiegelt, aber Martern aller Arten haben ihm das Leben schwer gemacht; von 1050 bis 1079 wurde er etwa achtmal vor Kirchenversammlungen angeklagt, gab zunächst zweideutige, dann eindeutige Widerrufe ab, kehrte zu seiner Überzeugung zurück und gelobte endlich Stillschweigen, auf Wunsch von Gregor VII. Man begreift, daß Gottfried Arnold in seiner Ketzergeschichte über die Verfolger des Berengarius überaus hart urteilt: man hätte ihn passieren lassen, wenn er nicht einen Glaubenspunkt angegriffen hätte, der viel Geld einbrachte; Berengarius sei in seinem Bekenntnisse gestorben und hätte nichts danach gefragt, die Herren Geistlichen mochten ihn auf dem Schindanger begraben oder auf dem Gottesacker.

Wie Berengarius sonst über die Kirche und ihren Glauben dachte, das wissen wir nicht. Aber die Vermutung Reuters ist sehr ansprechend, daß er zu der Verwerfung der wörtlich genommenen Transsubstantiation nicht erst aus Gründen der Dogmengeschichte gekommen sei; er war wohl in seinem Kinderglauben erschüttert, war aufgeklärt in den Grenzen der Zeit, zweifelte aus Vernunftgründen an anderen Kirchenlehren und warf sich erst nachher auf die Dogmengeschichte, um so unter dem Scheine der Rechtgläubigkeit die neueste Lehre bekämpfen zu können. Ist dem so, so mußte das Gregor VII. wissen, und dann wäre dessen Eintreten für Berengarius sehr beachtenswert. Aber für das Verhältnis zwischen diesem Ketzer und der Kurie sind zwei Tatsachen hervorzuheben, die nur darum meist übersehen werden, weil sie zu nahe vor Augen liegen. Die eine banale Wahrheit ist die Selbstverständlichkeit, daß im 11. Jahrhundert die Kirche fast nur mit einem schmückenden Beiwort katholisch

hieß oder allgemein, daß man unter der katholischen Kirche noch nicht wie heute eine bestimmte Konfession neben anderen verstand; da nun diese einzige christliche Kirche des Abendlandes, die sich die katholische nannte, offenbar auch in den Augen ihrer Lehrer und Leiter noch nicht so unwandelbar war, wie sie jetzt dargestellt wird, da die Kirchenversammlungen widersprechende Beschlüsse faßten und die Minderheit gelegentlich zur Mehrheit werden konnte, war es niemals ganz ausgemacht, auf welcher Seite schließlich die Rechtgläubigkeit, auf welcher die Ketzerei sein werde. Die andere noch banalere Wahrheit ist, daß es bei diesen vermeintlich ganz geistigen Kämpfen um Überirdisches da und dort sehr irdisch und weltlich zuging; bei der römischen Kurie, die eine äußere Macht zu verteidigen und zu steigern hatte, ist das von ernsthaften Historikern niemals geleugnet worden; aber auch Berengarius gehörte nicht zu den Träumern, er stand mitten in den politischen Umtrieben, vielleicht wider seinen Willen hineingezogen. Er hatte eine ansehnliche Partei hinter sich in Frankreich, Deutschland und Italien und war für seine Sache auch als Agitator tätig; Boten und Briefe waren noch die Mittel, die nachher durch die Flugschriften der Reformationszeit ersetzt wurden. Die Forschung kann nicht behaupten, daß Berengarius allein oder in Verbindung mit dem französischen Könige so etwas wie ein Los-von-Rom, eine selbständige gallikanische Kirche angestrebt habe; daß aber die orthodoxen Gegner des Berengarius ihn öffentlich als einen Feind von Rom, als einen Verächter der Kindertaufe, ja vielleicht als einen Ungläubigen hinstellen konnten, scheint doch zu beweisen, daß er in vertrauten Kreisen bei der bloßen Abendmahlsketzerei nicht stehen geblieben war. Wenn ich alle Nachrichten vergleiche, so wird es mir wahrscheinlich, daß Berengarius innerlich zwar nicht bis zur Freigeisterei, aber doch bis zu einem starken Zweifel an der Richtigkeit der kirchlichen Satzungen gekommen war, daß er äußerlich sich der Kirche immer wieder dann unterwarf, wenn er an seinem Könige nicht genug Rückhalt zu haben glaubte.

Aus diesen beiden Tatsachen, daß nämlich die Form der katholischen Kirche noch im Flusse war und daß überall Politik in die Glaubenskämpfe hineinzuspielen begann, wird die Ungleichheit des Tones genügend erklärt, den Berengarius gegen Rom einschlug: so oft er mit der Kurie persönlich unzufrieden ist, bedenkt er den Papst mit Schimpfworten, die der Heftigkeit der damaligen Polemik entsprechen. Rom wird ihm zum Sitze der Fallibilität, des Wahnwitzes und der Dummheit. Auch Gregor VII., der ihn am Ende 1079 zum Schweigen gezwungen hatte, wurde nicht geschont. Aber die beiden Tatsachen verraten auch den Grund, warum

die Kurie bald milde, bald hart gegen den Ketzer verfuhr. Wir brauchen da gar nicht mit Gottfried Arnold anzunehmen, die Härte sei darauf zurückzuführen, daß man durch den Abendmahlstreit die Messegelder zu verlieren fürchtete. Die Erwägung genügt, daß damals, wie fast immer in der Kurie, zwei Richtungen einander mehr ergänzten als bekämpften: die religiöse, der jeder Ketzer (auch ein Verfechter des alten Glaubens, wie Berengarius) ein Dorn im Auge sein mußte, und eine politische, die um der Machtvorteile willen mit jeder Ketzerei Frieden zu schließen bereit war.

„Der Pfaffe Hildebrand", ein Italiener trotz seines Namens, all- Gregor VII.
mächtig in Rom, lange bevor er als Gregor VII. den päpstlichen Stuhl bestieg, war nur Staatsmann; ganz abgesehen davon, ob er seine staatsmännische Lebensaufgabe, die Weltherrschaft der katholischen Kirche, als vom Himmel oder von der Erde sich aufgegeben ansah. Bevor er sich für die Geschicke der Kirche verantwortlich fühlte und sich darum den Beschlüssen der Synoden unterwarf (um sie nachher nach seinem Willen zu lenken), muß er wirklich manche Anschauung des Berengarius geteilt haben; oder sie doch für die verständlichere und für die der Kirche nützlichere gehalten haben. Aber schon 1054, als er in der Eigenschaft eines Kardinallegaten nach Frankreich kam, waren die aufklärerischen Genossen und Beschützer des Berengarius entsetzt über die Laxigkeit des Kirchenfürsten. Diesem muß gegenüber den Wahrheitsfanatikern zumute gewesen sein wie dem Bismarck der Konfliktzeit gegenüber den liberalen Doktrinären; auch Berengarius sprach von der Wahrheit als von einem wohlbekannten Gebilde der Vernunft; mit frömmelndem Cant gab er der Wahrheit eine Wurzel in Gott, aber Gott wurde eigentlich überflüssig, weil die Wahrheit ebenso notwendig genannt wurde, wie er. Der Realpolitiker Hildebrand wußte mit einem so dogmatischen, trotzdem aber schielenden Rationalismus nichts anzufangen. Er schonte des Zweiflers Berengarius solange als möglich, auch noch als Papst, vielleicht schonte er in ihm nur den französischen König, den er natürlich nicht zum Feinde haben wollte, während er mit dem deutschen Kaiser den Kampf auf Leben und Tod führte. Nach dem Tage von Canossa hatte er vielleicht keine solchen Rücksichten mehr zu nehmen, hatte er vielleicht Anlaß, einer römischen Gegenpartei nachzugeben. Genug, auch auf der Synode von 1079 verurteilte er den Ketzer nicht gleich und nicht aus einer theologischen Überzeugung, sondern gab vor, einem Orakel der heiligen Jungfrau sich gefügt zu haben. Bekanntlich entging auch dieser gewaltigste Papst nicht dem Verdachte, der Ketzerei einer Kirchenreformation zuzuneigen, nur daß seine Gegner nicht wußten, ob man von ihm eine spiri-

tuale oder eine aufklärerische Reformation zu erwarten hätte. Es stimmt traurig, Wirklichkeit und Ideal in diesen beiden Männern gegeneinander stehen zu sehen; der persönlich freigesinnte Papst steigerte realistisch die Macht des unfehlbaren und weltbeherrschenden Papsttums zu einer unerhörten Höhe; der freigesinnte Berengarius, der Idealist, wäre nicht abgeneigt gewesen, wenigstens in Frankreich eine große Rolle zu spielen, aber er hatte nicht einmal die Kraft, sein Leben für sein Ideal einzusetzen. Er verstummte auf Befehl, um sein Greisenalter in Frieden hinbringen zu dürfen; man wußte aber, daß der Einsiedler von St. Côme ein Ketzer geblieben war. Die Anklageschriften gegen ihn hörten sobald nicht auf; und Reuter wird wohl recht haben mit der Vermutung, daß der Zweifler Berengarius trotz der Schwächen seines Charakters Schule gemacht habe; das junge Geschlecht der nächsten Jahrzehnte mag die rechtgläubigen Bekämpfer des Berengarius fleißig gelesen, aber zumeist die Stellen beachtet haben, an denen der Ketzer selbst zu Worte kam; wie das auch später antiketzerischen Büchern ging, ganz zu schweigen von den Fällen, wo ausführliche Werke gegen den Atheismus angekündigt wurden, um die Gedanken des Atheismus straflos verbreiten zu können; wo Atheismus triumphatus auf dem Titel stand, der schlaue Leser aber las: Atheismus triumphans. Noch Anselm von Canterbury, der berühmte Erfinder des dauerhaftesten Gottesbeweises (außer dem teleologischen), scheint Anhänger des Berengarius im Sinne zu haben, wenn er von einer wachsenden Verachtung gegen den christlichen Glauben redet. Zum ersten Male, seitdem es Christen auf der Welt gibt, erfahren wir, daß es unter den getauften Christen Ungläubige gebe; zum ersten Male erscheint es darum einem Theologen nötig, eben dem Anselm (1033 bis 1109), das Dasein des christlichen Gottes scheinbar philosophisch zu beweisen.

Anselm von Canterbury

Die ganze Frage nach der Möglichkeit eines Gottesbeweises und nach dem besten Beweise ist nämlich — darüber sollte nach Kant nicht erst noch gestritten werden müssen — rein theologischer und durchaus nicht philosophischer Art; nur weil die Scholastik meistenteils Theologie mit Philosophie verwechselte und die allgemeinsten theologischen Fragen heute noch in den Handbüchern der Professoren ernsthaft zur Geschichte der Philosophie gerechnet werden, nur darum nimmt die Scholastik in dieser Geschichte einen so breiten Raum ein. Anselm von Canterbury, auch dieser englische Erzbischof war von Geburt Italiener, heißt mit Recht der Vater der Scholastik, weil er seinen theologisch berühmten, philosophisch berüchtigten Gottesbeweis zum ersten Male gegen die Zweifel des christlichen Denkens aufstellte. Es ist an dieser Stelle meine Absicht, zu zeigen, daß Anselms Gottesbeweis einen Wendepunkt in der

Geschichte des Atheismus darstellt: daß Anselm den neuen Gottesbegriff mit allen Eigenschaften des christlichen Katechismus aus den Haarspaltereien der Scholastik zu beweisen suchte, daß er also dabei bereits Leugner oder Anzweifler dieses christlichen Gottes im Auge hatte. Im 11. Jahrhundert noch. Ich brauche nicht ausdrücklich zu sagen, daß weder ihm noch einem Zeitgenossen der Unterschied zwischen dem antiken und dem christlichen Gottesbegriffe klar bewußt wurde.

Wir haben gesehen, daß die antiken Philosophen, soweit sie sich auf einen Beweis für das Dasein Gottes einließen, eigentlich Kinder waren, die sich nicht vorstellen konnten, daß hinter einem so schönen Worte nicht auch eine schöne Sache stäke; dazu kam im Altertum eine Menge Gedankenarbeit, die erforderlich war, um den einheitlichen Gottesbegriff aus den vielen Göttern des Volksglaubens herauszuschälen. Eine ähnliche, doch nicht die gleiche Nebenarbeit hatten seit dem 2. Jahrhundert die sogenannten Kirchenväter, wenn sie aus der Nichtexistenz der Vielgötter das Dasein ihres einzigen Gottes beweisen wollten. Noch Augustinus, in welchem sich alle Theologie seiner Vorgänger wie in einem See sammelte, um von da aus als mächtiger Strom weiterzufließen und sich (vor der Mündung in das Meer der Vergessenheit vielleicht) in mehrere Teile zu teilen —, noch Augustinus konnte sich dieser Nebenaufgabe nicht entziehen; aber er ist als ein Anhänger des bereits siegreichen Christentums auch schon tätig, mit ungeheurem Erfolge, dem einzigen Gotte, dessen Dasein er eifrig beweist, die Züge zu geben, die die Christengemeinde seit dem Apostel Paulus für die wahren hielt. Aus der Tiefe seines Gemütes — das ist ohne Spott gemeint — stellt er den von ihm bewiesenen Gott als den allmächtigen, allweisen und allgütigen (dies nicht ganz folgerichtig) Schöpfer der Welt dar, dazu als den Erlöser der sündigen Menschheit. Wie immer bei solchen Beweisen oder bei allen logischen Beweisen findet sich im Schlusse vor, was man vorher in die Prämissen offen oder heimlich, bewußt oder unbewußt eingewickelt hat; man wickelt es nachher in der Konklusion wieder heraus. Logisch, erkenntnistheoretisch ist in diesen Beweisen des Augustinus und seiner ersten Nachfolger noch ein anderer, eigentlich schon mittelalterlich wortrealistischer Schulschnitzer verborgen. Dieser Schnitzer, auf die kürzeste Form gebracht, besagt: weil es in der griechischen und lateinischen Sprache die Sprachkategorie des Superlativs gibt, darum muß es auch in der Wirklichkeit jedesmal etwas geben, was dem Superlativ entspricht. Die frommen Leute dachten nicht daran, daß in dem, was wir ideal nennen, immer ein Superlativ vorgestellt wird oder ein Inbegriff von Superlativen, und daß dieses Ideal just darum einen Gegensatz zu der Wirklichkeit bezeichnet;

sonst müßte ja dem schönsten Weibe, das die Phantasie eines Malers geschaffen hat, irgendwo ein lebendes Modell entsprechen. Die frommen Leute dachten auch kaum daran, daß der Beweis aus dem Superlativ auch ein Beweis für das Dasein des Teufels ist: wenn es eine Stufenleiter der Schlechtigkeit in der realen Welt gibt, so müssen wir auch an ein allschlechtes, an das allerschlechteste Wesen glauben, und das ist der Teufel.

Man halte gegen diese elende Schlußfolgerung den sogenannten kosmologischen Beweis der alten Philosophen, der trotz der kindlichen Unbeholfenheit des letzten Schlußkettengliedes doch einen guten Sinn hatte: die Welt muß wie jede Erscheinung oder jedes Ding eine Ursache haben, diese Ursache wieder ihre Ursache, und so weiter zurück ins Unendliche (was uns unerträglich ist) oder bis zu der ersten Ursache; diese eigentlich völlig unbekannte erste Ursache wird dann naiv gleichgesetzt mit dem Gotte der Volksreligion oder der Gemeinsprache, der doch vor aller Philosophie (und vor aller Naturerklärung aus Ursachen) als unmittelbarer Schöpfer der Welt betrachtet worden war. Höchstens in dem Festhalten an einer handgreiflichen *ersten* Ursache, in dem willkürlichen, nur in Worten vollzogenen Stehenbleiben bei der *ersten* in einer unendlichen Reihe von Ursachen regt sich schon im Altertum der Schnitzer des Beweises aus dem Superlativ; nur daß der Begriff des Ersten abstrakter ist und darum philosophischer klingt als die Begriffe des Mächtigsten, Weisesten, Gütigsten.

Ontologischer Beweis

Anselm von Canterbury nun hat die Schnitzer des Altertums und des Augustinus kunstreich vereinigt und hat so erst den scholastischen Beweis für das Dasein des christlichen Gottes geliefert. Die erste Ursache des Aristoteles, auf den sich deshalb auch manche Atheisten beriefen, wurde nur mit einem logischen Sprunge Gott genannt; sie konnte ebensogut die unerklärte erste Bewegung in der unerschaffenen oder ewigen Welt sein. Die gemütlichen Beweise des Augustinus wiederum wandten sich zwar noch gegen die Zweifel an einen Weltschöpfer und feierten mit rhetorischem Zauber die verborgenen Superlative Ewigkeit, Schönheit und Wahrheit in Gott, aber sie arbeiteten diesen Gott des neuen Glaubens erst heraus, sie hatten ihn noch nicht zur Voraussetzung. Sie schufen den für bewiesen gehaltenen Gott eigentlich erst durch die schwärmerische Sprache ihrer Beweise zu dem neuen christlichen Gotte um, zu dem allervollkommensten Wesen. Und jetzt, bei Anselm, wird dieses allervollkommenste Wesen zum ersten Male die Voraussetzung des Beweises, des gottverlassenen, des allerelendesten, des ontologischen Beweises. „Gott ist das vollkommenste Wesen, zu den Bedingungen der Vollkommenheit

gehört aber auch die Existenz; also muß das vollkommenste Wesen oder Gott existieren." Dieser Beweis gilt nicht für die Götter der Griechen und Römer, denn diese waren wahrlich weit davon entfernt, vollkommene Wesen zu sein; er gilt nicht für die erste Ursache der antiken Welt, denn diese erste Ursache, auch wenn man sie sich persönlich dachte, brauchte keine moralisch guten Eigenschaften zu haben; er galt nur für den neuen Gott, der das allervollkommenste Wesen hieß, weil er die Allmacht, die Allweisheit, die Allgüte usw., weil er alle moralischen, geistigen und dinglichen Superlative in sich vereinigte. Und dieser allgemeine Beweis aus dem abstraktesten Superlativ wurde zum ersten Male geführt, als sich zum ersten Male der Zweifel an dem neuen Gotte regte. Anselm von Canterbury folgte auf Berengarius von Tours.

Nun sind aber alle frommen Versuche, diesen Anselm zu einem widerspruchslosen Denker zu machen, kläglich gescheitert; der Vater der Scholastik scheint nicht zu wissen, was er will: bald setzt er die Vernunft an die Stelle der Autorität, bald unterwirft er die Vernunft dem ererbten Glauben. Sein Grundsatz lautet: credo, ut intelligam; dahinter verbirgt sich der noch bescheidenere Grundsatz: intelligo, ut credam. Er redet wie ein Rationalist, aber er zweifelt zugleich an der zureichenden Kraft der Vernunft; und wiederum ist dieser Zweifel nicht der des ungläubigen Skeptikers, sondern der des vernunftfeindlichen Theologen. Ich meine, alle diese Widersprüche Anselms können nicht ausgeglichen, wohl aber psychologisch erklärt werden durch die Wahrnehmung, daß er gar nicht wußte, wie wenig Philosoph und wie sehr Theologe er war. Er bildete sich ein, den Gott einer Vernunftreligion bewiesen zu haben; seine Vorstellung kannte aber bereits nur den Gott des christlichen Katechismus. Die Gefahr des ontologischen Beweises, daß nämlich durch seine Widerlegung mit dem Christengotte auch der deistische Gott in Zweifel gestellt wurde, war nur für jene Zeit noch nicht vorhanden; mehr als ein halbes Jahrtausend später wurde jeder Angriff gegen den ontologischen Beweis zu einer Drohung auch gegen die Vernunftreligion; die zeitgenössischen Gegner Anselms aber waren, wenn sie uns auch als Aufklärer erscheinen, nicht viel klarere Köpfe als er; man gewinnt oft den Eindruck, daß sie ihn nur aus Stolz auf ihren besseren Scharfsinn, auf ihre „Modernität", widerlegten, wenigstens standen sie ebenso fest wie er in dem ererbten Kirchenglauben; freilich ist nicht immer mit Sicherheit zu sagen, ob sie diesen Glauben nicht heuchelten.

Wir dürfen ganz allgemein Anselms Gegner als Fortsetzer der Berengariusschen Ketzereien betrachten; aber ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen ihnen und Berengarius wird kaum nachzuweisen sein. Es handelt

sich zumeist um den Nominalisten Roscelinus, von dem wir sehr wenig
Gaunilo wissen, und um den Mönch Gaunilo, den ersten Kritiker des ontologischen Beweises. Zwischen diesen beiden Gegnern des Anselmus besteht ein Unterschied nur in der Höhe des Standpunktes, von welchem aus sie kämpfen; Gaunilo verläßt nicht den Boden der gewöhnlichen Logik, da er im ontologischen Beweise grobe Schnitzer nachweist und nur unbewußt mit der Notwendigkeit des Schlusses (aus dem Gedachtwerden auf das Sein) auch überhaupt die notwendige Realität von Ideen anzweifelt; Roscelinus ist der erste radikale Geist, der in der Logik nur eine Formalwissenschaft erblickt, den abstrakten Begriffen der Logik ein ontologisches Dasein abspricht und so als entschiedener Nominalist nebenbei auch den ontologischen Beweis aus Begriffen widerlegt.

Der Mönch Gaunilo, vor seinem Eintritte ins Kloster Marmoutier vielleicht ein Graf Montigny, beschränkte sich also darauf, die Schlußfolgerung des Anselmus umzustoßen. Anselmus hatte, wie später Hegel, aus der Vernünftigkeit auf die Wirklichkeit geschlossen: wenn wir den Gottesbegriff verstehen, so existiere Gott in unserer Vernunft, müsse demnach auch real existieren. (Diese Form des ontologischen Beweises widerspricht der früher gegebenen nicht, nach welcher die Existenz zum Wesen der Vollkommenheit gehört; da und dort gehört zum Verstehen des Gottesbegriffs das Begreifen eines Superlativs, und der Superlativ wird eben nicht als bloße Sprachkategorie aufgefaßt, sondern als eine Wirklichkeit.) Gaunilo zeigt, daß man mit der gleichen Formel (wie ich es drastischer für den Teufel getan habe) das Dasein jeder vollkommenen Sache, z. B. einer vollkommenen Insel, beweisen könnte. Anselmus wehrte sich gegen diese Kritik mit scholastischen Fechterkünsten, die einer Widerlegung nicht wert sind; er blieb starrsinnig bei der eigentlich sinnlosen Vorstellung, die aber durch Jahrhunderte für sinnvoll gehalten wurde: habe ich *in* meinem Kopfe die Idee von einem vollkommenen Wesen, das *außerhalb* meines Kopfes nicht existiert, habe ich daneben die Idee von einem vollkommenen Wesen, das auch außerhalb meines Kopfes existiert, so hat dieses zweite Wesen ein Plus gegenüber dem ersten, ist also erst das wahrhaft vollkommene Wesen und existiert auch außerhalb meines Kopfes, in der Wirklichkeit. Es ist nicht meine Schuld, wenn da Anselm von Canterbury einen kindisch dummen Beweis zu führen scheint. Man hat aus dem Auftreten des Mönches Gaunilo und noch entschiedener aus einer Ablehnung des ontologischen Beweises durch den heiligen Thomas zu beweisen gesucht, daß nicht die gesamte Scholastik für eine so schlechte Logik verantwortlich gemacht werden könne; aber die rein logischen Gegengründe des heiligen Thomas sind schwach, weil sie am Wortrealismus festhalten.

Ob Roscelinus mit Recht oder mit Unrecht für den Begründer des Roscelinus
umstürzenden Nominalismus gehalten wird, er darf in diesem Zusammenhange nicht fehlen, weil Anselmus in ihm einen gefährlichen Gegner gesehen hat, einen Ungläubigen inmitten der christlichen Gemeinde. Bekannt ist die Äußerung des Anselmus, die zum Schlagworte für den Nominalismus geworden ist: dieser halte die Universalien (Anselmus sagt universales substantias, was wir nicht durch „Universalbegriffe" übersetzen dürfen, wenn wir dem Vorwurfe der orthodoxen Logiker nicht seine komische Kraft nehmen wollen) bloß für flatus vocis; in dem gleichen Satze werden diese modernen Logiker „Ketzer der Logik" genannt, was um so beachtenswerter ist, als der Denunziant völlig in seinem Rechte war: nicht erst in ihrem Glauben waren diese Nominalisten Ketzer, sie waren Ketzer in ihrer Logik, in ihrem Denken. Weniger bekannt ist der Vorwurf, den Anselmus dem Roscelinus im nächsten Kapitel der gleichen Schrift macht (de fide Trinitatis): er spreche von einer und derselben Pflicht der Heiden, der Juden und der Christen, ihr Gesetz oder ihren Glauben zu verteidigen. Man braucht da nicht gleich anzunehmen, Roscelinus habe durch solche Worte die vergleichende Religionsgeschichte angebahnt, er habe gar der Vernunft das Amt zugewiesen, unter den gleichberechtigten Religionen die wahre zu erkennen; wenn aber die weitere Beschuldigung, der Nominalist glaube nicht an die Autorität der Bibel, er lehre (im Grunde wieder nominalistisch) auch die Menschwerdung des Vaters und des Heiligen Geistes, wenn an diesen Ketzereien im Glauben etwas Wahres ist, dann stand er in der Tat so gut wie außerhalb der Kirche, mag er auch in dem einzig vorhandenen Schriftstücke (wie die meisten Ketzer) seine Rechtgläubigkeit beteuert haben. Richtete sich der ontologische Beweis nun zum ersten Male gegen eine Leugnung des Gottes überhaupt, des Gottes der Vernunftreligion, galt Roscelinus — um das spätere Wort vorwegzunehmen — für einen Deisten, so haben wir die seltsame Erscheinung vor uns: daß Anselmus durch den hinterlistigsten Gottesbeweis den deistischen Gott zu beweisen vorgab, aber den christlichen Gott in den Begriff hineinschob; daß Roscelinus den christlichen Gott bekannte, des Gottes der Vernunftreligion verdächtig war, aber durch den Grundgedanken des Nominalismus die Ideen in Bewegung setzte, die schließlich auch den Gott der Vernunftreligion, dazu die Unsterblichkeit der Seele und andere universales substantias zu flatus vocis machten.

Wir besitzen kein Buch von Roscelinus, wir kennen nicht einmal seinen genauen Namen mit Sicherheit; wir wissen eben nur, daß er auf dem Konzile von Soissons seine Trinitätslehre widerrufen mußte (1092) und daß der berühmte Abälard sein Schüler war.

Kreuzzüge

Wenige Jahre nach den kleinen Kämpfen, die zu dem Widerrufe des Roscelinus führten, kam es zu dem welthistorischen Ereignisse, das unter dem Namen des ersten Kreuzzugs bekannt ist. Es ist oft gesagt worden, daß die Kreuzfahrer in frommer Begeisterung aufbrachen, daß sie aber aus dem Morgenland einen ganz unchristlichen Sinn für feinere Lebensgenüsse und eine gewisse Neigung zu duldsamer, also wieder unchristlicher Religionsvergleichung heimführten. Mit dem Nachsatze hat es gewiß seine Richtigkeit; aber auch unter den Motiven, die die Kreuzfahrer und ihre Feldherren hinaustrieben, mögen gar manche der weltlichsten Art gewesen sein: Beutelust, Abenteuerdrang, Flucht aus der Enge der Heimat. Wir stehen im Beginn des 12. Jahrhunderts, nicht mehr in dem ganz rohen, ganz asketischen Mittelalter des 10.; noch wagt sich nicht leicht ein Zweifel an den Dogmen der Kirche hervor, doch schon gibt es im Zeitalter der Kreuzzüge eine neue Art von Literatur, von unanständiger Gassenliteratur, die über die Gebräuche der Kirche und über ihre Diener zu lachen beginnt. Die Lieder der Vaganten ertönen auf den Wegen der Kreuzfahrer. Die viel gerühmte Nachsicht der mittelalterlichen Kirche gegen die Possen, die auf Kosten der Kirche getrieben wurden, war nicht Toleranz, sie war nur ein Zeichen dafür, daß die Überspannung der Weltflucht allgemein — auch bei den Klerikern — Lachlust und Weltlust überhaupt ausgelöst hatte, daß die Autorität von Rom, immer noch mächtig gegen die vereinzelten gelehrten Zweifler in den Klosterzellen, ohnmächtig zu werden anfing gegen die ungelehrten Lacher, die weder Wissen noch Charakter genug hatten, ihr Gelächter zu Sätzen des Zweifels zu formulieren. Hinter den ungelehrten Lachern standen eben damals schon (außer den Vaganten, die natürlich ebenfalls entlaufene Kleriker waren, Journalisten, Leuten, die ihren Beruf verfehlt hatten) zahlreiche Geistliche, die aus praktischen oder theoretischen Gründen mit der Überspannung der römischen Ansprüche unzufrieden zu sein anfingen. Insbesondere konnte der gesunde Menschenverstand des Abendlandes den Glauben an die massenhaften Wunder nicht mehr aufbringen, der ihm jetzt zugemutet wurde. Die Reliquien, die im Orient und — nachdem der Handel mit ihnen sich als ein gutes Geschäft erwiesen hatte — auch in der Heimat entdeckt wurden, waren zahllos und zahllos die Wunder, die man von den Reliquien erzählte. Auch von Leuten, die an eine Religionskritik nicht zu denken wagten, wurde diesem Übermaß gegenüber Wunderkritik geübt; war aber erst an einer Stelle der schüchterne Versuch gemacht worden, geschichtliche Wahrheit von legendenhaftem Beiwerk zu säubern, so lag es für die Spötter wie für die ernsten Ketzer nahe, den Grundsatz der Kritik auch auf die biblischen Geschichten

anzuwenden. Nicht mit so klaren Worten wie später, aber doch schon in ähnlicher Absicht wurde die Religion Christi der christlichen Religion gegenübergestellt. Wir finden da schon im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts einen Märtyrer, dessen Ketzereien weit über die des Hus hinausgingen. Petrus de Bruys oder Brusius verwarf die Taufe und das Abendmahl, überbot die Bilderstürmer durch sein Verlangen, auch die Kreuze als Zeichen der grausamsten Pein zu zerstören, und wollte überhaupt von einem geordneten Gottesdienste in besonderen Gotteshäusern nichts wissen. Nach einer Gegenschrift von Petrus dem Ehrwürdigen, der übrigens blutige Verfolgung der Verirrten nicht gut hieß, stützten sich die Anhänger des Brusius, die Petrobrusianer oder auch nur Brusianer hießen, bei ihrer Forderung eines gereinigten Christentums schon auf Bibelkritik, wie sich ja von selbst versteht, auf eine sehr rohe Bibelkritik, wie sich wieder von selbst versteht. Nach ihrer Lehre beruhte die ganze Kirche immer nur auf Glauben, nicht auf Wissen — genau wie der Reliquiendienst. Arnold meint wieder einmal, die herrschende Kirche habe den Brusius verfolgt, weil er ihren Handel gestört, weil er den Pfaffen an die Mützen und Bäuche gegriffen habe; in Wahrheit stand solcher Freigeisterei gegenüber das ganze Kirchengebäude auf dem Spiele. Der Abt von Cluny kämpfte gegen ihn mit Gründen und mit Lügen. Petrus de Bruys wurde lebendig verbrannt, ging durch das irdische Feuer in das höllische Feuer über, man weiß nicht wann, man weiß nicht, ob als ein Opfer des Pöbels oder unmittelbar ein Opfer der Geistlichkeit. Seine Anhänger, die von Döllinger (vielleicht irrtümlich) neben die Schüler des noch rätselhafteren Heinrich (von Lausanne?) gestellt wurden, die Henricianer, wurden schwerlich ausgerottet.

Hätte es schon zur Zeit der ersten Kreuzzüge eine gebildete Oberschicht gegeben, zahlreich und tapfer genug, solche Gedanken zu Ende zu denken, so hätte schon hundert Jahre vor Kaiser Friedrich II. die antichristliche Aufklärung einsetzen müssen, die dann — wie wir bald sehen werden — in der Buchlegende oder in dem Symbole von den drei Betrügern ihren Gipfel erreicht. Schon wurde die gefährliche Frage erörtert, warum unter den prüfenden Augen der Gegenwart keine durch Zeugen beglaubigte Wunder mehr geschehen; schon wurde (von Abälard) der entscheidende Gedanke hingeworfen, der Gedanke des Märchens von den drei Ringen, daß jede Religion einen auf ähnliche Tradition gegründeten Glauben habe, daß also jede betrügen oder betrogen werden könne (Petr. Vener. Abael. I. 1. Respondes unamquamque sectam sibi faveri et de talibus vel similibus falli vel fallere posse). Aber die Zeit war für eine breite Wirkung solcher Zweifel, die mehr als Ketzereien

waren, noch nicht reif; es kam weder zu einem Ansturm gegen das Christentum noch auch zu einer Kirchenspaltung, die der römischen Macht eine gleiche Macht gegenübergestellt hätte. Zu gewaltig wurde gerade damals durch Hildebrand das Ansehen des Papstes; der antichristliche, weltliche Sinn der Fürsten und Völker war vom Verstande aus geweckt worden, aber die Phantasie und die Beutelust der Fürsten und Völker lebte noch, von den Rückschlägen nicht belehrt, in den Kreuzzügen und hielt sich darum noch äußerlich an das Schlagwort: Gott will es. Wieder müssen wir scharf zwischen Freigeisterei und Ketzerei unterscheiden. Die fromme Ketzerei, die gläubige Sehnsucht nach der wahren Religion Christi, wuchs im Laufe des 12. Jahrhunderts im südlichen Frankreich zu einer beträchtlichen Stärke an, beinahe zu einer Gegenkirche, bevor sie dann zu Anfang des 13. Jahrhunderts mit Feuer und Schwert ausgerottet wurde. Die Freigeisterei jedoch regte sich nur in vereinzelten Köpfen, wurde übrigens mit solcher Hinterhältigkeit, mit solcher Kriecherei vor den Machthabern, mit so ängstlicher Stimme ausgesprochen, daß eine einflußreiche Gruppe oder Schule von Freigeistern gar nicht aufkommen konnte.

Araber

Der Zufall der Kulturgeschichte, die von den Zufällen der Weltgeschichte abhängt, hat die Juden zweimal das abendländische Denken sehr stark beeinflussen lassen. Das eine Mal in ungeheurem Maße durch das Christentum, welches aus einer jüdischen Sekte zur herrschenden und herrschsüchtigen Religion des Abendlandes wurde und den Begriff der Christenheit ausbildete, trotzdem auf einem anderen Wege die Lehren Jesu Christi sicherer als die eines anderen Menschen zum Ideale der Menschheit führen konnten; das andere Mal durch die jüdischen Genossen und Schüler der Araber, die dem Abendlande einen bis dahin unbekannten Aristoteles neu schenkten und so die bereits alternde Scholastik verjüngten. Was sonst von den Juden häufig gerühmt worden ist, trifft nicht ganz zu; was die große Nachwirkung Spinozas für die Geistesbefreiung geleistet hat, darf wahrlich nicht dem Judentum zugute geschrieben werden; und der Anteil jüdischer Schriftsteller an der Aufklärungsliteratur ist sehr überschätzt worden. Erst im 19. Jahrhundert setzt die Mitarbeit der Juden inmitten der christlichen Völker neu ein; da bildeten und bilden aber bereits die „assimilierten", die entjudeten Juden einen Bestandteil der vom Dogma losgelösten Christenheit.

Unleugbar und in geschichtlicher Beziehung kaum zu überschätzen war das Verdienst der Juden um die Bewahrung des damals überaus nützlichen Nationalismus, den die Juden, frei von dem christlichen Kirchendogma, von den Arabern, und die Araber, noch frei von ihrer Kirchenreaktion, von ihrem Aristoteles gelernt hatten. Es war eine jüdisch-arabische

Renaissance des Aristoteles vor der ungleich bedeutsameren Renaissance des Platon, die nur etwa hundert Jahre später einsetzte. Die eigentlich sogenannte Renaissancebewegung führte erst auf Umwegen zu der antichristlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts; die aristotelische Renaissance war sowohl bei dem Araber Averroës als bei dem Juden Maimonides aufklärerisch. Das lag nicht etwa an Vorzügen der jüdischen oder der islamitischen Theologie; sowohl das Judentum als der Islam boten dort, wo sie einige Macht besaßen, ihrer Geistlichkeit die Handhaben zu harter Verfolgung der Ketzer; und wo es machtlos war, wurde sogar das Christentum duldsam. Aber das Judentum nach der Babylonischen Zeit und der Islam von Anfang an durften sich mit einigem Rechte rühmen, den Grundgedanken, der diesen drei Religionen gemeinsam war, den Monotheismus, reiner darzustellen, als das Christentum es seit dem Konzil von Nizäa getan hatte, konnten sich also rühmen, besser als das Christentum mit der Theologie des Aristoteles übereinzustimmen. Das muß zugegeben werden, auch wenn Sprengers Vermutung, Mohammed habe seine Lehre von einer der Sekten übernommen, die dem Dogma von der Dreieinigkeit sich nicht gefügt hatten —, wenn diese sehr ansprechende Vermutung nicht richtig sein sollte. Die Ahnung, der Islam wäre vielleicht eine sittlichere Religion als das Christentum, sprach sich in einer rätselhaften Legende aus. Eine Sarazenin trat dem Kreuzheer entgegen, in der einen Hand ein Gefäß mit Wasser, in der andern eine Pfanne mit Glut. Das Paradies wollte sie verbrennen, das Feuer der Hölle löschen, damit die Christen fortan ohne Rücksicht auf künftige Belohnung und Strafe das Gute um seiner selbst willen üben könnten. Die Forderung also einer Vernunftmoral im tiefsten Mittelalter. (Harden, „Zukunft", 27. Jahrgang, S. 249.)

Als der Islam die Nachbarländer von Arabien gewonnen hatte, Syrien und Ägypten, berührte er sich ebenso mit der Tradition der spätgriechischen Philosophie wie das Christentum, das in Konstantinopel wie in Rom das Erbe der Griechen antrat. Nun brauchte just die rechtgläubige christliche Kirche den Neuplatonismus gar nicht erst mühsam aufzunehmen, er steckte ja schon in ihrer Glaubenslehre. Der Islam dagegen widerstrebte dem Neuplatonismus aufs äußerste; mit Aristoteles jedoch konnten sich sowohl die frommen als die freidenkenden Araber auseinandersetzen. Es gehört nicht hieher, ist aber vielleicht ein gelungener Witz der Kulturgeschichte, daß die späteren christlichen Scholastiker nicht nur die erweiterte Kenntnis von Aristoteles, sondern auch ihre blinde Unterwerfung unter Aristoteles den Arabern verdankt; durch diese Ungläubigen war der griechische Heide zum entscheidenden christlichen Philosophen geworden.

Was man vor der Wiederentdeckung der griechischen Originale im 12. Jahrhundert und noch darüber hinaus unter Aristoteles verstand, das war der Aristoteles des Averroës; und Averroës hatte seine Erläuterungen zu Aristoteles geschrieben, einen monistischen Pantheismus beinahe — wie man jetzt sagen würde — hineingelegt und Aufklärung verbreitet ohne griechisch oder auch nur syrisch, die Sprache der Übersetzungsbrücken, zu verstehen. Averroës hat, darin ein Schüler von Avicenna, den Nominalismus, also die stärkste Freigeisterei des Mittelalters, wesentlich beeinflußt, ohne die Fragen auch nur zu kennen, um welche sich der Streit zwischen den christlichen Nominalisten und Wortrealisten vor ihm und nach ihm drehte.

Averroës

Averroës (1126 bis 1198), der letzte unter den großen arabischen Ärzten und Philosophen, sah in Aristoteles den Gipfel menschlicher Vollendung, in seiner Lehre die Richtschnur menschlicher Vollkommenheit. Er nahm mit dem Griechen ein höchstes Wesen an, dessen Dasein aber nur durch den physiko-theologischen Beweis begriffen werden könne. Die Vorschrift der Religion binde nur die ungelehrte Masse; der Philosoph habe sich aber der ererbten Religion anzupassen, könne alles allegorisch deuten und so zu reiner Erkenntnis fortschreiten. Eine so vorsichtige Lehre von einer doppelten Wahrheit genügte, um Averroës bei dem Kalifen, dessen Arzt er war, in Ungnade fallen zu lassen. Es war die Zeit, in welcher die Denkfreiheit der Araber und bald auch ihre Herrschaft in Spanien ein Ende nahm. Averroës, in Cordova geboren, starb in Marokko. Sein Ansehen im Abendlande war so groß, daß verschiedene seiner Lehrsätze noch im 13. Jahrhundert zu Paris verdammt wurden, die aufklärerischen Sätze: die Welt sei ewig (also nicht geschaffen), die Seele gehe mit dem Körper zugrunde, der Wille des Menschen werde durch Notwendigkeit bestimmt.

Maimonides

Auch bei Maimonides (1135 bis 1204) ist wohl zu unterscheiden zwischen seiner rein geschichtlichen Bedeutung für die Geistesentwicklung des Abendlandes oder für die Europäisierung der Juden und zwischen seiner zeitlosen Bedeutung oder dem Werte, die wir noch heute seinem Hauptwerke zubilligen müssen. Er steht mit seiner Gelehrsamkeit und einer gewissen Entschiedenheit viel mächtiger da als fünfhundert Jahre später der liebenswürdige Schöngeist Moses Mendelssohn; aber auch Maimonides spielt eine größere Rolle in der Geschichte der Judenheit als in der der Menschheit. Immerhin wirkte er so früh schon (durch lateinische Übersetzungen seiner arabischen Schriften) auf die Gelehrtenrepublik des Mittelalters, daß er unter dem latinisierten Namen Moses Maimonides bekannt geworden ist; die Juden nennen ihn hebräisch

Moses ben Maimon oder Moses Maimuni oder gar nach der sprachsündigen Sitte, die jetzt wieder mehr und mehr in Europa einzureißen beginnt und die Anfangsbuchstaben eines längeren Namens barbarisch zu einem Unworte zusammenzieht: Rambam (Rabbi Moses ben Maimon).

Fast bedenklicher als der Name seiner Person schwankt der Titel seines berühmtesten, mir übrigens allein zugänglichen Buches, der aus dem arabischen Originale sehr früh ins Hebräische, aus dem Hebräischen ins Lateinische und von daher erst in moderne Sprachen übersetzt worden ist, zugleich mit dem Buche selbst; man zitierte es sonst gern unter dem Titel „Führer der Verirrten"; wenn man anstatt dessen genauer sagen will „Leitung der Zweifelnden", so wird niemand etwas dagegen haben.

Die Wertlosigkeit seines Denkens für unsere Erkenntnistheorie verrät sich schon in der Art, wie Maimonides Theologie und Wissenschaft miteinander versöhnen zu können glaubt, wie er vielmehr sogar Wissen und Glauben für identisch hält. Zum Wesen des Glaubens gehöre die Überzeugung von der Richtigkeit dieses Glaubens; und ein Glaube, der durch den Verstand nicht widerlegt werden könne, verdiene Wahrheit genannt zu werden. Es will mir scheinen, als ob auf solcher Grundlage eine klare Unterscheidung zwischen Glaube und Aberglaube nicht möglich sei; dennoch hat Maimonides zur Beseitigung abergläubischer Vorstellungen viel beigetragen, es also redlich verdient, daß er nach seinem Tode auf den jüdischen Index gesetzt und beschuldigt wurde, die Bibel an die Griechen (an Aristoteles) verkauft zu haben. Ich ordne einige seiner aufklärerischen Gedanken nach einer Dissertation von Finkelscherer („Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik," 1894).

Die drei Quellen der Erkenntnis, die Maimonides zugibt, sprechen nicht eben für Freiheit von jedem Aberglauben; wir sollen glauben: was die Sinne uns vermitteln, was Verstandesbeweise lehren und was die religiöse Überlieferung erzählt. Man braucht diese letzte Erkenntnisquelle nur zu erwähnen, um einzusehen, daß der Bibelkritiker Spinoza, geschweige denn der Philosoph unmöglich ein Schüler des Maimonides genannt werden darf. Immerhin hört Maimonides mit gesundem Menschenverstande jedesmal dann auf, sich auf Moses und die Propheten zu berufen, wenn er einen verbreiteten Aberglauben bekämpfen will. Als ob in der Bibel von Zauberei und Wundern gar nicht die Rede wäre, wird die Verantwortung für diese Dinge den Chaldäern zugeschoben; als ob über den Stillstand der Sonne und solche widernatürliche Ereignisse mehr gar nichts berichtet wäre, wird behauptet, nach der Lehre der Bibel habe Gott zwar die Welt geschaffen und der Natur ihre Gesetze gegeben, aber innerhalb der geschaffenen Welt seien die Natur-

gesetze unabänderlich. Kühner schon ist der Satz, der Mensch sei nicht der letzte Zweck der Schöpfung. Es wäre eine für sein Jahrhundert außerordentliche Leistung gewesen, wenn Maimonides von da aus die naive anthropozentrische Weltanschauung vernichtet hätte; aber nicht einmal in der Bekämpfung anthropomorpher Vorstellungen von Gott geriet er weiter, als daß er die wildesten Phantasien der Rabbiner ablehnte.

Man darf sich von modern klingenden Sätzen dieser alten jüdischen Theologen nicht täuschen lassen, wie z. B. von dem, die Bibel müsse sich dem menschlichen Ohre anpassen und bediene sich darum der Menschensprache; das soll nicht etwa in unserem Sinne besagen: die Verfasser der Bibel, mochten sie nun ein höheres Wissen besitzen oder nicht, mußten sich für Wissen und Mitteilung auf die Möglichkeiten der Menschensprache einschränken; das sollte vielmehr besagen: Gott besitzt für sich ein übersprachliches Wissen, bindet sich aber für die Mitteilung an die Menschenworte, stellt sich selber in Menschengestalt dar und will in allen diesen Dingen allegorisch verstanden werden.

Nun hatte sich bei den asiatischen Juden, unter dem sogenannten Gaonat, der talmudischen Behörde der spät-babylonischen Juden, eine Literatur entwickelt, die über die Größenverhältnisse Gottes, über seine Gestalt, über seinen Hofstaat abenteuerliche Angaben machte, die zwar nicht von den Gaonim, wohl aber von dem theologischen Pöbel geglaubt wurden. Die bescheidene Leistung des Maimonides bestand nun darin, daß er die tollsten Anthropomorphismen dieser nichtkanonischen Bücher entschieden ablehnte, jedoch die landläufigen Anthropomorphismen der kanonischen Bücher, an deren Echtheit er niemals einen Zweifel aussprach, symbolisch deutete. Gott besitzt keine menschlichen Sinne und Organe, wirkt aber, als ob er solche Sinne und Organe hätte; die Attribute Gottes sind seine Wirkungen; Gott ist unkörperlich und gehört — wie ich mich ausdrücken möchte — weder der adjektivischen noch der substantivischen, sondern nur der verbalen Welt an. Mit solchen Gedanken, die sich in seinem philosophischen Werke wie in seinen theologischen Schriften finden, erhebt sich Maimonides freilich über das theosophische Geschwätz der zeitgenössischen Rabbiner; aber er verläßt durchaus nicht den eigentlich jüdischen Gedankenkreis und beruft sich bei seiner Lehre, die man darum nicht eine Religion der Vernunft nennen darf, auf die Bibel und auch auf den Talmud. Vernunftgemäßer, beinahe schon rationalistisch denkt Maimonides nur über solche Fragen, die in dem überlieferten Religionssystem der Juden keine bestimmte Ausbildung erfahren haben. So entnimmt er zwar aus der Bibel den Begriff der Engel, der Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, entkleidet sie aber zuerst ihrer Körper-

lichkeit, dann ihrer Persönlichkeit überhaupt und scheint geneigt, sie für Personifikationen von Naturkräften zu halten; noch weiter geht sein strammer Monotheismus darin, daß er das Dasein der schädlichen Dämonen geradezu leugnet, also auch das Dasein des bösen Geistes oder des Teufels. Für uns wird der Wert solcher Aufklärerei dadurch beeinträchtigt, daß Maimonides sowohl die Vergeistigung der Engel als die Leugnung der Dämonen beharrlich auf die Bibel zu stützen sucht, die doch voll ist von solchen Geschichten und aus der er jederzeit von den Rabbinern widerlegt werden konnte. Doch mochte just diese Abhängigkeit oder Anhänglichkeit seinen Kampf gegen den praktischen Aberglauben der Juden nützlicher machen, auch den Kampf gegen manchen anderen Aberglauben seiner Zeit.

Zu dem jüdischen Aberglauben, der dann durch die Kabbala Gemeingut wurde, gehörte die Theurgie oder das Vertrauen auf die wunderwirkende Kraft des Gottesnamens. Man glaubte an eine geheimnisvolle Wirkung jedes Begriffs, wie der Mensch vor der Sprachkritik auch ohne Kabbala an so etwas glaubt; man glaubte an alle drei Erscheinungsformen der Begriffe: den Gedanken, das Wort und das Schriftzeichen. Da nun Gott das Wunder der Weltschöpfung durch das Aussprechen hebräischer Worte bewirkt hat, so müssen hebräische Worte eine besondere Kraft besitzen; die höchste Kraft der hebräische Name Gottes, namentlich wenn die vier Buchstaben dieses Namens richtig ausgesprochen werden; aber es gab noch gewaltigere Gottesnamen, einen von zweiundvierzig und gar einen von zweiundsiebzig Buchstaben. Maimonides, der kein anderes Wunder als das der Weltschöpfung zugab und — wie wir erfahren haben — keine Eigenschaften Gottes kannte (also eigentlich auch keine Namen), verbreitete sich sehr gelehrt über die Gründe der Geheimhaltung der kurzen und der langen Gottesnamen, behandelte aber schließlich doch alle diese Zaubereien als baren Unsinn, den man kaum anhören, geschweige denn glauben dürfe.

Über die jüdischen Schranken hinaus gelangt Maimonides in seiner Absage an die Astrologie, die damals noch nicht so allgemein für eine Wissenschaft gehalten wurde, wie zwei- bis dreihundert Jahre später, die aber namentlich in arabischen Gelehrtenkreisen schon ernst genommen wurde. In diesem Punkte hat Maimonides seine Halbheit beinahe überwunden. Der Mensch stehe nach Größe und Wesen in gar keinem Verhältnisse zu den Sternen, die er mit seiner Zeit als Intelligenzen auffaßte; die Himmelskörper seien nicht um der Menschen willen da. (Nur daß diese Wahrheit durch Redensarten von der Emanation sphärischer Vollkommenheit und dergleichen wieder abgeschwächt wird und einmal

sogar zugestanden wird, die Pflanzen wenigstens seien um der Menschen willen da.) Auch vertrage sich die Astrologie weder mit der Willensfreiheit des Menschen, noch mit der Gerechtigkeit Gottes. Übrigens habe kein griechischer Weiser an die Astrologie geglaubt. Also sei in allen diesen Nativitäten keine Spur von Verstand anzutreffen. Freilich findet Maimonides einen Hauptgrund für seine Ablehnung der Astrologie darin, daß die Befolgung der Gebote des jüdischen Gottes nichts helfe, wenn die Geschicke der Völker und Individuen durch die Sterne vorherbestimmt seien. Die Abneigung des Maimonides gegen die Astrologie war so stark, daß er in diesem einen Falle selbst die Autorität des Talmud nicht gelten ließ. Es ist bekannt, daß sein heftiger, im ganzen sehr verständiger Widerstand gegen diese Scheinwissenschaft vergeblich war; gerade in der gottlosen Zeit der Renaissance gelangte die Astrologie zu ihrem vollen Glanze.

Nicht ganz so rücksichtslos war Maimonides in seinem Kampfe gegen Zauberei und Wunderkuren. Als Leibarzt Saladins, als einer der gesuchtesten Ärzte in Alt-Kairo, steht er ganz auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft; Talismane und Amulette verwirft er; fragt aber doch bei diesen und jenen Arzneimitteln, ob sie von der Bibel gebilligt seien oder nicht.

In späteren Jahrhunderten wurde Maimonides für den bedeutendsten jüdischen Philosophen ausgegeben; die Meinung Mendelssohns und der sogenannten Reformjuden, daß nämlich das Wesentliche an der jüdischen Religion ein reiner Gottesglaube und daß der jüdische Monotheismus die wahre Vernunftreligion sei, geht vielleicht wirklich auf Maimonides zurück; auf ihn auch die nüchterne und rationalistische Verachtung gegen die Formen des Gottesdienstes und gegen jede Art von religiösem Aberglauben. Nationale Beschränktheit und fortgeerbte Bibelverehrung ließen es aber nicht dazu kommen, daß schon damals der Weg zu dem Deismus gefunden worden wäre, der zwar theoretisch den Gottesglauben stützte, praktisch jedoch, durch Untergrabung der Kirchenmacht, den Boden für Duldung des Atheismus vorbereitete; und so durch Toleranz für Ausbreitung des Atheismus selbst.

Juden

Ich folge wieder getreuer der Darstellung Reuters, wenn ich jetzt zu der Bedeutung abschweife, die die Juden schon im 12. Jahrhundert durch ihr bloßes Dasein auf die Geistesentwicklung des Abendlandes gewannen. Wir werden immer genauer sehen, daß eine Vergleichung mit den Lehren des Judentums und später des Islam, was man jetzt vergleichende Religionsgeschichte nennt, bei der Aufklärung und dem Abfalle vom Christentum eine immer wichtigere Rolle spielte. Schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gab der geistreiche, berühmte,

freilich sehr vorsichtige Nominalist Abälard seine nachwirksamste Schrift als das Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen heraus. Die Juden, von den Kirchenvätern immer nur als verstockte Ungläubige bekämpft, kamen zu Worte, durch ihre Advokaten, aber auch durch ihre eigenen Schriften.

Während die Kreuzfahrerbanden unterwegs unmenschliche Grausamkeiten gegen die vogelfreien Juden verübten, erfreuten sich die Juden in Spanien, Frankreich und Italien einer bis dahin unerhörten Freiheit. Zwischen katholischen Geistlichen, den Papst nicht ausgenommen, und jüdischen Theologen entwickelte sich ein persönlicher und geistiger Verkehr; noch war die Inquisition nicht erfunden. Die christliche Geistlichkeit verteidigte ihre Sache gegen das Alte Testament, aber auch den Juden war es noch unbenommen, ihren verhältnismäßig oder scheinbar vernunftgemäßen Monotheismus gegen die christliche Kirche zu verteidigen, mündlich oder schriftlich. Die freiwillige Bekehrung eines Juden war selten, eine zwangsweise gab es noch nicht. Die katholischen Geistlichen besaßen für solche Disputationen nur ihre brüchige Dialektik und oft genug einen schwankenden Glauben; die Juden besaßen die immerhin modernere Logik der Araber, einige naturwissenschaftliche Kenntnisse, eine größere Auswahl von Büchern und vielleicht wirklich ein festeres Zutrauen zu ihrer Sache; da war es kein Wunder, wenn bei den vielen Disputationen, die denn auch am Ende von der Kirche untersagt wurden, just die Christen nicht das letzte Wort behielten. Einmal freilich erfahren wir, daß ein deutscher Jude Namens Hermann die Taufe annahm und es bis zu der Würde eines Abtes brachte; aber diese schnurrige Bekehrungsgeschichte, aus der man leicht eine tolle Humoreske machen könnte, konnte weder andere Juden fortreißen, noch fromme Christen andächtig stimmen.

Im freundschaftlichen Verkehr mit Juden scheinen aufgeklärte Christen sich frei darüber geäußert zu haben, daß sie zwar die Kirche besuchten und die hergebrachten Religionsübungen mitmachten, aber eigentlich an die Dogmen und Geheimnisse nicht mehr glaubten; die Juden spotteten über solche Feigheit, sie dünkten sich in ihrem „reinen" Monotheismus über einen solchen Zwiespalt des Gewissens erhaben; immerhin mag da in Spanien, Frankreich und Italien in mancher Stadt eine Gruppe von Christen sich gebildet haben, zu ängstlich für eine Lossagung vom Christentum, aber philisterhaft froh, im Kreise von Andersgläubigen, von angeblichen Vernunftgläubigen, ihren Unglauben nicht verhehlen zu müssen. Die Nachrichten über so tolle Christen sind häufiger, als man in einer Zeit erwarten sollte, welche einen unkirchlich gebildeten Mittelstand noch nicht kannte. Namentlich wird ein Graf Jean von Soissons

als ein solcher vorzeitiger Freigeist angeführt, der aber mit seinen blasphemischen Rücksichtslosigkeiten das Alte Testament ebensowenig verschonte wie das Neue, der also wahrscheinlich noch nicht als ein verfrühter Deist angesprochen werden kann.

Was die jüdischen Gelehrten, die schon damals Schüler der Araber waren, zu ihrem Vorteile von den Klerikern unterschied, dürfte freilich nicht eine modernere Erkenntnistheorie gewesen sein. Sie begannen von Aristoteles mehr zu wissen als die Christen, hielten sich nicht so sklavisch an seine Logik, aber in der Überschätzung der Logik überhaupt gaben sie den Scholastikern nichts nach; der Wortrealismus, d. h. der Aberglaube an die Substantialität der abstrakten Begriffe, war auch bei ihnen verbreitet; ein Jude hätte ebensogut wie ein Erzscholastiker sich vorstellen können: die Hauptsache bei der Anfertigung einer Bank sei, daß der Schreiner die Begriffe Bank und Holz habe. Doch die Juden hatten von den Arabern schon gelernt, daß Theologie und Logik nicht die einzigen Wissenschaften seien, daß man seine geistigen Fähigkeiten auch der Naturwissenschaft oder der Medizin zuwenden könne. Unter arabischem und jüdischem Einflusse entstanden in Salerno und in Montpellier richtige medizinische Fakultäten, auf denen Erfahrungswissenschaft getrieben wurde, selbstverständlich nicht ohne den scholastischen Apparat eines dialektischen Vortrages, selbstverständlich nicht ohne den toten Ballast öder Wortstreitigkeiten, aber die Aufgabe, die Natur kennen und beherrschen zu lernen, führte immer wieder über die Haarspaltereien des Wortrealismus hinweg zur Wirklichkeitswelt. Der Form nach waren diese unmittelbaren und mittelbaren Araberschüler noch lange reine Scholastiker, schon entstand aber damals, wenn nicht eine materialistische Weltanschauung, so doch eine materialistische Stimmung. Diese metaphysischen Physiker (ich spreche jetzt von den Christen) dachten kaum daran, sich der Weltmacht der Kirche zu entziehen, etwa gar aus der Kirche auszutreten — das schien wirklich undenkbar —, aber sie konnten schon Bücher schreiben, zum ersten Male seit Jahrhunderten, in denen von Theologie nicht die Rede war. Gab es nun schon Schriften, in denen die Dogmen der Kirche ignoriert wurden, so wird wohl Reuter mit seiner Vermutung im Rechte sein, daß in der mündlichen Unterhaltung die Kirche und nicht nur die Orthodoxie offen angegriffen wurde. Erhalten sind aus jenen Kampftagen fast ausschließlich nur die Schriften der Kirchenfrommen und solcher Ketzer, die — wie Abälard — künstlich eine Verbindung mit der Kirche aufrechterhielten; die Feinde der Kirche werden bald ironisch Philosophen oder Vernünftler genannt, bald mit ehrlichem Schrecken die Verneinenden. Wir erfahren nicht, wer diese Freigeister waren. Soviel

ist sicher, daß im 12. Jahrhundert just die Pariser Universität, bald nachher der Sitz der beschränktesten und giftigsten Unduldsamkeit, zum Mittelpunkte der verneinenden Vernünftelei gegen die Religion wurde.

Abälard

Mehr als einmal ist uns bereits der Name Abälard (die Schreibart schwankt) begegnet. Bei der Nachwelt ist er in weiteren Kreisen durch sein Schicksal berühmt geblieben, durch sein Liebesverhältnis zu Heloise und durch die Entmannung, mit der die Familie der Geliebten ihn strafte; bei seinen Zeitgenossen (er lebte von 1079 bis 1142) galt er für den geistreichsten Philosophen. Er wurde um nebensächlicher Ketzereien willen 1121 zu einer Art von Widerruf gezwungen, 1141 vom Konzil zu Sens verurteilt; aber trotzdem wurde er und blieb er bis zum Ende seines Jahrhunderts der erste Schulmeister der katholischen Kirche durch seine Schüler, den logischen Pedanten Petrus Lombardus und den mächtigen Papst Alexander III. Sein leidenschaftliches, freilich dann aus wilder Sinnlichkeit in Askese umgeschlagenes Verhältnis zu Heloise braucht uns nicht zu bekümmern; es wäre ganz falsch, ihn um seiner Liebesgeschichte willen einen Freigeist zu nennen; es wimmelte im Mittelalter von Klerikern, die in heimlichen Ehen oder sonst mit Weibern lebten; und seine Entmannung ist doch wohl eher für die Roheit der Zeit charakteristisch, als für seine Weltanschauung. Noch weniger darf uns der Bericht über sein gottseliges Ende irre machen, der von Peter dem Ehrwürdigen herstammt; der durch erbitterte Kämpfe und durch furchtbare Krankheit, zuletzt durch einen starken Hautausschlag, an Leib und Seele gebrochene Mann war etwa ein Jahr vor seinem Tode in dem Kloster bei Châlons-sur-Saône untergebracht worden und mußte sich dort wohl allen Anforderungen der Mönche fügen, wenn er nach einem bewegten Leben in Ruhe sterben wollte. Aber aus seinen Schriften können wir den Schluß ziehen, daß er in weit ausgedehnterer Weise ein Freigeist war, als die Lehren besagen, um derentwillen er in Sens verurteilt wurde. Dort hatte man ihm eigentlich nur Ketzerei in der noch offenen Frage der Dreieinigkeit vorgeworfen, den sogenannten Sabellianismus; dort hatte es sich um Haarspaltereien von immer noch flüssigen Begriffen gehandelt. Doch der Mann, der eine Sünde nur in der Gesinnung sah, noch dazu nur in der lieblosen Gesinnung, der eine Erlösung durch den Opfertod eines Gottes schaudernd ablehnte und die Erlösung allein aus dem Amor Dei (in der doppelten Bedeutung des Wortes) erklärte, war kein gläubiger Christ mehr in der Christenheit des Mittelalters. Es ist aber wiederum nicht richtig, wenn man diesen Abälard als den Vernunftapostel hinstellt gegenüber einer angeblichen Mystik seines Gegners Bernhard von Clairvaux; Bernhard war nur ein Fanatiker, der sich im aussichtslosen Kampfe gegen

die neuen nominalistischen Zweifler bald hinter die Tradition, bald hinter das mystische Gefühl des Glaubens zurückzog; Abälard war allerdings ein starker Dialektiker, der beinahe wie ein antiker Sophist bei jedem Gegenstande des Streites das Ja und das Nein zugleich sah und darum in dogmatischen Fragen aus dem Zweifel kaum herausgelangte; doch die ewig wiederkehrenden, in den Konzilsverhandlungen wie in den Briefen an Schwester Heloise („einst mir teuer in der Welt, nun erst ganz teuer in Christus") geäußerten Beteuerungen seiner Rechtgläubigkeit wären häßliche Lügen gewesen, des stolzen Gelehrten in seiner Vollkraft ganz unwürdig, wenn nicht in seinem Herzen eine tiefe, beinahe schon „pietistische" Hingabe gelebt hätte an seinen Erlöser, wie er ihn verstand. Die Philosophiegeschichte hat durch Zurückführen auf weniger bekannte Vorgänger, durch Betonen seiner rechtgläubigen Sätze die Züge von Abälards Persönlichkeit verdunkelt; Bernhard von Clairvaux und die anderen Gegner Abälards täuschten sich nicht, da sie ihn als einen Aufklärer verfolgten.

In Abälard dämmert schon die Ahnung auf, die soviel später bei den Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts zu einer allzu sicheren Gewißheit wurde, daß die Begründung der Trinitäts-Religion gegenüber dem Monotheismus des Alten Testaments und des Islam, gegenüber der Vernunftreligion der antiken Philosophie zu wünschen übrig ließ; der Wesensunterschied war nur der, daß Abälard durchaus noch ein Christ sein wollte, mit hundert Fäden noch am Christianismus hing, daß die Deisten dezidierte Nichtchristen waren, aus dem Christianismus hinaus wollten. Noch ein anderer Wesensunterschied ist wichtig, der die Geltung des klassischen Altertums damals bei Abälard und seinen Genossen, später bei den Männern der Renaissance betrifft; im 12. Jahrhundert berief man sich wie auch vorher auf griechische und besonders römische Philosophen, gebrauchte schon Redewendungen, ähnlich wie dann die Anhänger der Vernunftreligion, aber im Grunde machte man doch die griechischen und römischen Schriftsteller zu Christen vor Christus, verchristelte also die antike Philosophie; die Renaissance dagegen berief sich auf die gleichen Zeugen, um das Christentum zu paganisieren. Doch auch da ist wiederum zwischen Augustinus etwa und dem 12. Jahrhundert scharf zu unterscheiden. Augustinus hatte die heidnische Philosophie, aus deren Schule er ja hervorgegangen war, bereits arg verchristelt, aber er hatte die einzig richtige Moral, die christliche, bei den Heiden nicht gefunden; rührte doch von ihm der unduldsame und mehr als überhebliche Satz her, die Tugenden der Heiden seien glänzende Laster; Abälard jedoch lehrte, wie lange nach ihm erst wieder der uns so viel nähere La Mothe

le Bayer, daß Sokrates und Platon moralisch ebenso hoch ständen, wie die besten Christen.

Darin lag natürlich noch keine unparteiische Religionsvergleichung, aber doch schon eine den Orthodoxen sehr bedenkliche Vergleichung der Wirkungen. Wenn Abälard den vollen Mut und die volle Klarheit seiner Überzeugungen hätte haben können, so hätte er schon selbst den Schluß ziehen müssen, den erst sechshundert Jahre später Tindal zog: das „Christentum sei so alt wie die Schöpfung". Abälard faßt seine Freigeisterei niemals zu so antichristlichen Behauptungen zusammen; aber er läßt doch seine Meinung durchblicken, daß nach dem Grundsatze „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" die moralische Welt durch die „Offenbarung" der uralten Vernunftlehren nichts gewonnen habe. Wenn die alten Philosophen, wie Abälard ausdrücklich sagt, ja sogar den Verteidiger des Christentums sagen läßt, durch ihre Vernunft allein zur Weisheit Gottes gelangen konnten, dann wurde für Abälard wie für Tindal eine Offenbarung überflüssig. Dann war Abälard schon durch seine Bewertung der geschichtlichen Folgen des Christentums ein Rationalist.

Vergleichende Religionsgeschichte

Unter den Schriften Abälards findet sich aber eine, in welcher ausdrücklich das Thema der vergleichenden Religionsgeschichte durchgeführt wird, wenn auch mit den bescheidenen Mitteln seiner Zeit. Es ist das verwogene Gespräch zwischen einem Philosophen, einem Juden und einem Christen, das erst 1831 gedruckt wurde, aber vorher schon lange die Literatur beeinflußt hatte. Die Kunstform des Gesprächs ist darin elend; die Unterredner sprechen Abhandlungen, und höchstens der Philosoph, dessen Urteil angerufen worden ist und der selbst christlicher redet, als für ihn schicklich ist, wirft ab und zu ein Wort dazwischen. Eine dramatische Entwicklung des Gesprächs, eine Charakterisierung der Gegner (wie etwa in dem Religionsdialog Schopenhauers) ist nicht vorhanden; an eine Verurteilung der christlichen Ansicht wagt sich der Verfasser nicht. Aber in der guten Einleitung des Gesprächs bekennen sich alle drei Unterredner zu der Pflicht, die Wahrheit ihres Bekenntnisses aus dem ewigen Sittengesetze zu beweisen, also aus der Vernunft. Auf diesen Boden stellt sich zuerst der Jude, deutet die krausen Satzungen des Alten Testaments als nützlich, als von den Bedingungen der Zeit vorgeschrieben; wir werden an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" erinnert. Auch der Christ behauptet von Jesus nur, daß er das uralte Sittengesetz wiedererweckt, übrigens veraltete Vorschriften abgetan habe. Der Logos, der einst die ewig gleiche Sittlichkeit gelehrt hatte, die Vernunft also, war — wie Abälard anderswo noch entschiedener sagt — Mensch geworden; er machte uns zugleich zu Christen und zu wahren Philosophen.

Schüchtern wendet in diesem Gespräche der angerufene Richter gegen die immerhin christliche Formulierung dieses Rationalismus ein, auch die antike Philosophie habe Tugend und Seligkeit in dem bekannten Begriffe des höchsten Gutes gleichgesetzt, also das beste des Christentums vorweggenommen; gegen diese entscheidende Ketzerei lehnt sich der Advokat des Christentums auf und trägt Predigten vor, die die gewohnte dialektische Schärfe Abälards so sehr vermissen lassen, daß man wirklich an eine böse Absicht glauben könnte, den Leser gegen den Advokaten einzunehmen. Wieder wird man an Lessing erinnert, wenn die Schwächen der urchristlichen Theologie aus den pädagogischen Zielen eines Volksbuches erklärt werden. Wir vernehmen aus dem Munde des christlichen Advokaten sogar Zweifel an einer möglichen Lokalisation des Himmels und der Hölle, die beide figürlich gedeutet werden. Der Christ geht so weit, zuzugestehen, daß er nicht seine eigene Überzeugung vortrage, sondern den allgemeinen Volksglauben. Die Zeit des dritten Reichs, in welchem man das Evangelium als eine vergängliche Äußerung einer unentwickelten Vernunft betrachten werde, wird wenigstens von dem Philosophen für die Zukunft vorausgesagt, von dem Christen freilich zunächst heftig bestritten; doch auch der Jude und der Christ haben sich darauf geeinigt, die heidnische, die jüdische und die christliche Religion als drei gleichberechtigte Sekten einem Werturteile zu unterwerfen. Immer noch in der Einleitung des Dialogs stellt sich der Philosoph, eben der Urteilsfinder, die Aufgabe, frei von allen Vorurteilen der Gewohnheit und der Tradition die Wahrheit zu entdecken und über die gebildete Welt zu verbreiten. Jude und Christ stehen begreiflicherweise nicht so frei da wie in Lessings „Nathan"; aber sie führen sich schon in den ersten Zeilen als „Menschen" ein, die einig sind in der Verehrung eines Gottes und nur in den Glaubenssätzen verschieden.

Zu einem bewußt abschließenden Urteil des Philosophen kommt es nicht, konnte es nach der ganzen Anlage des Gesprächs kaum kommen, auch wenn es ursprünglich nicht dort abgebrochen worden wäre, wo die Handschrift abbricht; weder der Philosoph noch der Jude konnten nach ihren Einwürfen zum Christentum übertreten, und ein Sieg des Judentums oder des Heidentums war für den Autor erst recht ausgeschlossen. Der Christ erwähnt nur einmal und nur beiläufig, daß man sich zu der neuen Lehre bekennen müsse, wenn sie die bessere sei. Der Christ behält zwar in dem Gespräche oder in dem Gesprächsfragmente das letzte Wort, aber nicht so eigentlich als Christ, sondern weil er mit den beiden anderen in der Forderung übereinstimmt, den Glauben der Vernunft zu unterwerfen. Ich habe jedoch schon gesagt, daß Abälard dennoch nicht der

ſtarre Rationaliſt war, für den er ſo oft ausgegeben worden iſt; in unſerem Geſpräche wird (S. 101) geradezu der Wunſch ausgeſprochen, geheimnisvolle Bibelſtellen allegoriſch zu erklären, „mystice“.

Es iſt auch nicht richtig, was geſagt worden iſt, daß Abälard in dieſem Geſpräche kühner und verneinender geweſen ſei, als ſonſt irgendwo. Allerdings liegt es im Weſen des Dialogs oder des Dramas, auch wenn der Verfaſſer kein Künſtler iſt, daß dieſer den einen oder den anderen Unterredner, weil die andere Partei nachher widerſprechen darf, einſeitigere Behauptungen aufſtellen läßt, als er in einer ſyſtematiſchen Darſtellung wagen dürfte; juſt darum haben bedeutende Denker die religiöſe Frage von jeher gern in Dialogform behandelt, haben Masken vorgenommen. Doch Abälard zeigt ſich als ein Aufklärer, der über das Chriſtentum hinausblickt, der es kritiſch mit anderen Religionen und hiſtoriſch mit dem Urchriſtentum, auch in weiteren Schriften, vergleicht.

Geſchichte ſeiner Leiden

Da iſt vor allem die von ihm ſelbſt verfaßte Geſchichte ſeiner Leiden, die er bald nach 1136, auf der Flucht vor ſeinen eigenen Mönchen, im Hauſe eines Freundes abfaßte. Dieſe Selbſtbiographie mit ihrer ungehemmten Eitelkeit und ihrer an Verfolgungswahn grenzenden Heftigkeit iſt natürlich zunächſt ein unſchätzbares Dokument für die Sittengeſchichte der Zeit und für den Charakter des Schreibers; ſein Briefwechſel mit Heloiſe, zu dem die Geſchichte ſeiner Leiden die Einleitung bildet, wäre unverſtändlich, wenn wir nicht eben aus ſeiner Selbſtbiographie begreifen würden, wie ihn ſchon ſein maßloſer Ehrgeiz, nicht erſt ſeine Entmannung gegen die Geliebte unmenſchlich gemacht hatte. Doch auch für ſeine Freigeiſterei iſt aus dem Berichte über ſein Leben mancher Zug herauszuholen. Daß der leidenſchaftliche Mönch ſeine Widerſacher, die ohne Ausnahme Geiſtliche waren, niemals als von einer frommen Überzeugung getrieben darſtellt, ſondern immer nur als neidiſche, weltlich eiferſüchtige, boshafte Geſellen, daß er von ſeinem eigenen wiſſenſchaftlichen Ruhme mit großer Wärme ſpricht, von ſeinem Glauben nur in hergebrachten Ausdrücken, das würde freilich nur beweiſen, wie irdiſch damals wie immer die Motive auch der Frommen meiſtens waren; daß er bei der Schilderung ſeiner Liebesgenüſſe nach ſo vielen Jahren noch mit naiver Freude verweilt, daß er ſich ſeiner Liebeslieder (die leider verloren gegangen ſind) ohne Spur einer chriſtlichen Reue erinnert, das ſollte nur ein Eiferer für ein Zeichen von Freigeiſterei halten. Aber ſein Bericht über das Konzil von Soiſſons, wo er zu einem rechtgläubigen Bekenntniſſe und zum eigenhändigen Verbrennen ſeiner theologiſchen Schrift gezwungen wurde, verrät ſeine wahre Geſinnung. In der Hauptfrage, der über die Dreieinigkeit, kam es darauf an, ob die Lehre orthodox wäre,

daß Gottes Allmacht Gott gezeugt hätte; und da wagte Abälard in der Diskussion den blasphemischen Witz, nach dieser Lehre — gegen die er sich auf Augustinus berief — wäre Gott-Vater sein eigener Sohn. Und er gesteht weiter ganz unbefangen ein, er habe das Athanasische Glaubensbekenntnis, das er von einem Blatte ablesen mußte, unter Seufzern und mit tränenerstickter Stimme gesprochen. Man denkt an den Widerruf Uriel Acostas bei Gutzkow; ein Orthodoxer hätte zu Tränen keine Veranlassung gehabt.

Eine andere Stelle ist noch verräterischer. Abälard fühlt sich kurz vor der Niederschrift der Lebensbeschreibung so unglücklich, sieht so sehr rings umher nur Verfolger, daß er ernstlich daran denkt — man überlege: im Zeitalter der ersten Kreuzzüge —, zu den Heiden zu laufen und bei den Feinden Christi christlich zu leben, „unter welcher Bedingung immer. Ich sagte mir, sie werden um so eher geneigt sein, mich aufzunehmen, als mein Christentum ihnen wegen der Verfolgungen, die ich von Christen erlitten, verdächtig erscheinen mußte; vielleicht würden sie darum auch meinen, sie könnten mich zu ihrer Religion bekehren". Unter den Heiden können nur die Mohammedaner gemeint sein; und der Plan, der dem Mönche Abälard oft — „Gott weiß es" — durch den Kopf ging, konnte kein anderer sein, als der: zu den Mohammedanern zu fliehen und sich dort („unter welcher Bedingung immer") äußerlich zum Islam zu bekennen. Hundert Jahre vor Kaiser Friedrich II.

„Sic et Non"

Die andere Schrift, die wenn nicht Abälards Unglauben, so doch seine Skepsis zu beweisen scheint, ist das merkwürdige Buch „Sic et Non" („Ja und Nein"). Man hatte ihm mit zünftlerischen Gründen seine gesamte wissenschaftliche Tätigkeit verbieten wollen; als Mönch dürfe er nicht über untheologisches Wissen lesen oder schreiben, aber auch über Theologie dürfe er nicht lesen und nicht schreiben, weil er in der Theologie nicht schulgerecht ausgebildet sei. Da mag es den Autodidakten, den anerkannten Dialektiker erst recht gereizt haben, den Theologen auch auf ihrem eigensten Gebiete seine Überlegenheit zu zeigen. Er schrieb zum ersten Male ein theologisches Buch, eben „Sic et Non", führte da die Lehrsätze und die knifflichen Fragen der rechtgläubigen Dogmatik recht unordentlich auf und ließ jedesmal mit der Unparteilichkeit eines Skeptikers die Gründe dafür und dagegen folgen. Es ist nicht wahr, daß diese Sammlung auf die gleiche Stufe zu stellen sei wie die späteren „Summae", die ganz ehrlich Handbücher für rechtgläubige Geistliche werden sollten. „Sic et Non" steckt voll heimlicher Kritik von Verfälschungen der Bibel und der Kirchenväter, einer Kritik, die nur darum nicht in die Tiefe ging, weil Abälard eben noch nicht die Kenntnisse etwa

eines Erasmus besaß; scheint er doch weder Griechisch noch Hebräisch verstanden zu haben, hatte er doch das Quadrivium, den Unterricht in den Realwissenschaften, den zweiten Kurs nach dem Trivium, nicht durchgemacht.

Schon der Titel des Werkes, der nach einer ausdrücklichen Bemerkung des den Handschriften vorausgehenden Vorwortes von Abälard selbst herrührt, unterstreicht die Tatsache, daß die heiligen Kirchenväter selbst über die schwierigsten Sätze und Fragen verschiedener Meinung waren; Abälard stellt diese Widersprüche einfach fest und hat sich die Aufgabe einer Vereinigung oder Lösung gar nicht gestellt. Ohne jedes System werden in mehr als hundertfünfzig Paragraphen die zeitgemäßen Streitpunkte der Erkenntnislehre, der Dogmatik und der Kirchendisziplin durcheinander behandelt: ob der Glaube durch die menschliche Vernunft zu stützen sei oder nicht, ob es von dem „Nichtwahrnehmbaren" ein Wissen gebe oder nur einen Glauben, ob Gott eine Substanz sei oder nicht, ob durch den Zufall nichts geschehe, ob Gott alles könne, ob Gott einen freien Willen habe, ob Gott durch körperliche Bilder dargestellt werden könne, ob alle Ordnungen der himmlischen Geister Engel seien, ob Adam erlöst worden sei oder nicht, ob Kain nicht verdammt sei, ob man die nächtliche Stunde der Auferstehung des Herrn kenne, ob ein verheirateter Priester zu verwerfen sei, ob man eine Konkubine haben dürfe, ob der jungfräuliche Stand vorzuschreiben sei, ob die Liebe allein eine Tugend zu nennen sei, ob man lügen dürfe oder nicht.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Zugehörigkeit Abälards zu den Aufklärern nicht aus allen seinen Aussprüchen bewiesen werden kann; er war keine Heldennatur und unterwarf sich immer wieder nach den Ausbrüchen seiner Streitlust der übermächtigen Kirche. Er ist darum früher und später oft für die Rechtgläubigkeit in Anspruch genommen worden. Mir scheint aber noch entscheidender als die Tendenz der angeführten Schriften für seine Freigeisterei die Stellung zu sprechen, die er in dem Kampfe zwischen Nominalismus und Wortrealismus einnahm, dem größten Geisteskampfe, der in seinen Anfängen zweihundert Jahre hinter Abälard zurückreicht und heute noch nicht geschlichtet ist, wenn man ihn nicht als durch die Sprachkritik beigelegt ansehen will. (Vgl. mein „Wörterbuch der Philosophie" unter dem Schlagworte „Nominalismus", II, S. 156 ff.) Freilich war Abälard auch in diesen Kämpfen kein Held und machte der Kirche so viele Zugeständnisse, daß Ritter ihn in seiner Philosophiegeschichte (VII, S. 401) beinahe für einen Wortrealisten ausgeben konnte; erst neuerdings hat ihn Windelband (Lehrbuch S. 248 f.), mit Berufung auf Reuter, mit Entschiedenheit den

Nominalisten und damit den Freien zugezählt. Abälard gehörte freilich nicht zu der kleinen Gruppe der Rebellen, die den Widersinn des Wortrealismus erkannt hatten, diese ganze Weltanschauung gründlich umstürzten und darum Nominalisten genannt wurden; er stand aber recht nahe zu ihrer Seite und mag gerade durch seine vorsichtige Mäßigung viel dazu beigetragen haben, daß der verdammte Nominalismus unter falschem Namen für die Kirche diskussionsfähig blieb. Was er unter der Bezeichnung Sermonismus verstanden haben wollte — wenn es nicht etwa auf den richtigen Schulsatz hinauslief, daß eine Sache von einer Sache nicht ausgesagt werden könne —, gestehe ich, nicht gefaßt zu haben, womit ich begreiflicherweise die Schuld nicht meiner Fassungskraft zuschieben will. Was er aber unter dem Konzeptualismus verstand, das scheint mir völlig klar; es war eine scharfsinnige Zusammenfassung aller Gesichtspunkte, mit der erwünschten Verbeugung vor der Kirche, mit einer tiefen Einsicht in das Wesentliche. Wir dürfen die Lehre Abälards in der Sprache unserer Zeit etwa so ausdrücken: die Universalien oder Gattungen oder Oberbegriffe sind für die Theologie oder bei Gott *vor* den Dingen, vor der Vielheit; sie sind für die Naturwissenschaft als Naturgesetze *in* den Dingen, in der Vielheit; sie sind für die Psychologie oder für alle mögliche menschliche Erkenntnis *nach* den Dingen, nach der Vielheit. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß eine so klare Unterscheidung in einem Zeitalter nicht möglich war, das unsere Naturwissenschaft und unsere Psychologie noch nicht kannte; ich brauche auch nicht erst zu sagen, daß auch meine Formulierung der Abälardschen Gedanken nur darum so klar scheint, weil sie die Sprache unserer Zeit redet; eine künftige Darstellung des nominalistischen Streites wird den theologischen Standpunkt ausschalten und die Bildlichkeit der Präpositionen „in“ und „nach“ aufzeigen müssen. Genug daran: Abälard hatte den starren Wortrealismus der Theologie überlassen, die Immanenz der naturwissenschaftlichen Gattungsbegriffe (den Standpunkt des Aristoteles etwa) geahnt und (nicht als der erste, doch als der berühmteste Wortführer eines vorsichtigen Nominalismus) die psychologische Entstehung der Gattungsbegriffe im Denken behauptet. Damit ist sein Verdienst entschieden, den stärksten Gedanken des Mittelalters mit seinem Ansehen unterstützt und in eine freiere Zeit hinübergetragen zu haben.

Es ist darum recht glaublich, wessen sich Abälard in seiner Selbstbiographie so aufdringlich rühmt, daß die jungen Leute ihm begeistert zuliefen, so oft er — in Paris oder in einer Einöde — eine neue Schule eröffnete. Prüfung des Glaubens durch die Vernunft war das Schlagwort; rationalistische Kritik, gemildert durch Unterwerfung unter die

Kirche. Die Wissenschaft voraussetzungslos, soweit die Kirche es zuläßt. Wir können uns recht gut vorstellen, wie die Schüler Abälards etwa seine Predigt, daß Gott die volle Wahrheit sei, verständnisvoll als ein Zugeständnis an die Kirche hinnahmen, daß sie den anderen Satz, eine unvernünftige oder übervernünftige Wahrheit sei ein Unding, für des Lehrers wahre Meinung hielten. Der Primat der Vernunft vor dem Glauben wird oft nur zweideutig behauptet, wird oft verklausuliert oder gar zurückgenommen, bleibt aber für die Schüler die große Tendenz des Meisters. Der durch das Denken geprüfte Glaube ist mindestens der bessere Glaube; der Prüfung aber muß der Zweifel vorausgehen. Ein Zweifel an den Inhalten des Glaubens und an seinen Autoritäten.

Die Schüler waren schwerlich im Unrecht, wenn sie den Aufklärer Abälard für den wahren Abälard hielten; wir tun dasselbe, nur daß wir die Rückfälle in die Kirchenfrömmigkeit mitunter für Heuchelei, mitunter aber auch für Unklarheit halten. Wir gehen aber an mancher Stelle noch weiter als seine aufgeklärten Schüler; wir glauben aus der Unwandelbarkeit seines Gottes, der nicht eigentlich allmächtig ist, sondern nur nach seiner eigensten Natur wirken kann, schon eine Ablehnung aller Wunder herauszuhören, ja vielleicht gar schon eine Vorahnung von Spinozas unzerreißbarer Kette der Notwendigkeit. Und daß Abälard über die Erlösungslehre ganz modern dachte, fast wie einer vom Protestantenverein, das ist schon kurz erwähnt worden. Es ist begreiflich, daß ein Gegner von ihm sagen konnte, in ihm maße sich die menschliche Vernunft alles an und überlasse nichts dem Glauben. Mit vollem Bewußtsein und mit einer gewissen Tapferkeit behauptete Abälard freilich nur ein bescheidenes Verdienst der Vernunft: daß man ohne Verständnis eines Glaubenssatzes seinen Inhalt nicht wirklich glauben könne. Doch auch diese schüchterne Form des Rationalismus war neu nach den Jahrhunderten eines blinden Glaubens. Neu. Die römische Kirche war noch nicht so erstarrt, daß sie neue Gedanken bloß um ihrer Neuheit willen, um ihrer „Modernität“ willen — das Wort wurde häufig gebraucht — verfolgt hätte; in den Jahren, als Arnold von Brescia um seiner demokratischen und praktischen Reformen willen, die sich gegen den Reichtum der Kirche richteten, verdammt wurde, fand Abälard noch Unterstützung bei einzelnen Kardinälen. Erst als Arnold bei Abälard eine Zuflucht suchte und fand, als wahrscheinlich eine Verbindung zwischen dem praktischen Reformator und dem theoretischen Aufklärer in Rom denunziert wurde, ließ man dort auch Abälard fallen und verhalf ihm durch Bestätigung des Spruches von Sens zu seinem kleinen Martyrium.

Daß Abälard kein bahnbrechender Denker war, ist oft dargelegt worden; überflüssigerweise, denn er hatte sich selbst unaufhörlich bei seinen Ketzereien auf die Kirchenväter berufen; sogar seine Religionsvergleichung, die auf die Neuzeit fortgewirkt hat, konnte bis auf Augustinus zurückgeführt werden. Aber er war bei allen seinen Schwächen, vielleicht gar durch einige seiner Schwächen, wie seine heftige Rechthaberei, doch eine Persönlichkeit, die ihrer Zeit den Stempel aufdrückte. Mochte er in maßlosem Selbstbewußtsein nur die anderen Autoritäten neben der seinigen nicht gelten lassen, was er dadurch stürzen half, war dennoch die Autorität an sich. Es war sein Glück, daß die anbrechende neue Zeit keinen besseren Mann als ihn zum Führer hatte; man brauchte ihn, und so schlugen alle seine kleinen Menschlichkeiten zu seinen Gunsten aus, wenigstens in der Meinung seiner Zeitgenossen. Er hatte sich dem Gerichte der Kirche jedesmal weinerlich unterworfen, seine Jünger verehrten ihn dennoch als einen Märtyrer; er hatte dem Nominalismus die Spitze gegen den Gottesbegriff abzubrechen gesucht und galt dennoch — und nicht ohne Grund — für einen nominalistischen Meister; er hatte in dem Liebeshandel, in welchem wieder Heloise weit heldischer war als er, die Schmach der Entmannung erfahren, aber nur bösartige Gegner, unter ihnen Roscelin, lachten über sein Schicksal, seine Anhänger empfanden das tiefste Mitleid mit dem geschändeten Manne, und es ist schwer zu verkennen, daß dieses unerhörte Unglück, weil die Spatzen es von den Dächern sangen, seinen berühmten Namen erst recht allgemein bekannt machte und daß dieser Ruhm wieder zur Verbreitung des von ihm vertretenen Modernismus beitrug. Man mag es nur ruhig hinnehmen: nicht nur in der Novelle, auch in der Geschichte der Philosophie spielt der gebratene Falke seine Rolle; ein Umstand, der sich dem Gedächtnisse unvergeßlich einprägt, kann Ideen fördern helfen, wenn ihre Zeit erst gekommen ist.

Abälards Schule

Selbst wenn der Ruhm Abälards größer war als seine philosophische Selbständigkeit, die Tatsache dieses Ruhms wirkte weiter in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Bernhard Sylvester (dessen Autorschaft freilich nicht sicher steht), der für einen Wortrealisten galt und trotzdem für einen Schüler Abälards, war noch heidnischer, noch platonischer als dieser, als ob er der christlichen Kirche gar nicht angehört hätte; nicht kirchenfeindlich, aber kirchenfremd. Der gleichen Richtung gehörte an Wilhelm von Conches, der sich selbst einen Christen und einen Platoniker nannte, jedoch in Wahrheit ein Akademiker, d. h. ein Skeptiker war; er mühte sich vielleicht redlich, sein bißchen Naturwissenschaft oder Naturphilosophie mit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Einklang zu bringen;

vielleicht aber deutete er die Bibel schon bewußt bildlich, um die Naturlehre der Alten zu retten. Selbstverständlich wurde auch Wilhelm von Conches, als er alt und müde genug war, gezwungen, die Ketzereien seiner Jugend zu widerrufen. Er forderte die Besitzer seines Buches „Philosophie der Welt" auf, es zu verdammen und zu vernichten; nicht ein Satz mache den Ketzer, sondern die Verteidigung des Satzes. Einst hatte dieser Mann von der bäuerischen Gesinnung der Vernunftgegner geredet und noch leidenschaftlicher als Abälard ausgerufen: im Feuer des Glaubens habe man erst zu brennen, wenn man nicht wissen könne. Für einen Schüler von Bernhard Sylvester galt, weil er aus ähnlichen Gründen wie Abälard verurteilt wurde, Gilbert de la Porée, der nach seiner Sprache und nach seiner Stellung (er war Bischof von Poitiers) eher für einen Ketzer gehalten werden müßte als für einen Aufklärer. Er war scholastisch und dogmatisch bis zur Unerträglichkeit für uns. Was da über die Begriffsschwierigkeiten der Inkarnation Christi vorgebracht wird, geht über unsere Denk- und Vorstellungsmöglichkeit hinaus; aber gerade von den radikalsten Aufklärern wurde so verstiegene Scholastik für den Gipfel dialektischer Feinheit erklärt und Gilbert zu einem der ihren gemacht. Von der Scholastik dieser Theologie machen wir uns einen Begriff, wenn wir erfahren, daß es damals eine Schule gab (die der Nihilianer, nach heutiger Sprachform etwa der Nihilisten), nach deren Lehre Gott bei seiner Menschwerdung in Christus, insofern er Mensch geworden, Nichts geworden wäre.

Die von der Dialektik nicht angekränkelten Kirchenfürsten von Frankreich, Italien und Deutschland hielten es an der Zeit, gegen den Gebrauch einer so bedenklichen Dialektik aufzutreten, den sie einen Mißbrauch nannten; erst hundert Jahre später hielt es die Kirche für richtiger und für moderner, einen der stärksten Dialektiker, Thomas von Aquino, in ihren Dienst zu stellen; im 12. Jahrhundert glaubte man noch, den Vernunftgebrauch ohne weiteres einfach verbieten zu müssen. Einer der redlichsten, aber beschränktesten kirchlichen Schriftsteller, Walther von St. Victor, glaubte die ganze Schule Abälards, also auch den von Rom anerkannten Petrus Lombardus, grundsätzlich bekämpfen und verdammen zu dürfen, nicht um der Ergebnisse ihrer Forschung willen, sondern weil sie überhaupt Vernunft in der Theologie anwandte. Die Dialektik wird geradezu mit der Kunst der Gaukler verglichen, das Anführen heidnischer Schriftsteller wird verpönt; die Bibel sei ein Orakel und habe alle Schlußfiguren der Logik zu ersetzen. Walther erfand für die Anhänger Abälards ein seltsames neues Schimpfwort: er nannte sie die Labyrinthe Frankreichs. Aristoteles und die Dialektik, wenige Jahrzehnte später zu einer

neuen Grundlage des Christentums gemacht, galten gegen Ende des 12. Jahrhunderts oft für antichristlich.

Der Streit betraf nicht mehr und nicht weniger als den Wert der Vernunft; hatte Abälard mit gewohnter Vorsicht die Vernunft über den Glauben gestellt, so wurde jetzt von den Extremen der Vernunft oder der Logik der Mund verboten. Da war es kein Wunder, wenn charakterlose Dialektiker zu Sophisten wurden. Ein solcher war offenbar Simon von Tournay, von dem berichtet wird, daß er (also noch vor Kaiser Friedrich II.) das Wort von den drei Betrügern gesprochen habe, daß er, als er einmal mit einem scharfsinnigen Beweise der katholischen Wahrheit im Kolleg lärmenden Erfolg hatte, ausgerufen habe: „Oh, mein Jesulein, wieviel habe ich zur Befestigung deiner Lehre beigetragen! Wollte ich als ihr Gegner auftreten, würde ich sie mit noch stärkeren Gründen zu widerlegen wissen.“ Und der wundergläubige Berichterstatter Matthäus Parisiensis fügt hinzu, Simon habe zur Strafe für diese Frechheit die Sprache verloren, habe erst nach Jahren wieder das Vaterunser und das Credo stammeln gelernt. Die Legende sollte die Freigeister unter den Theologen abschrecken, ihre wahre Meinung frei zu äußern. Für uns beweist die Geschichte nur, wie weit skeptischer Unglaube damals schon um sich gegriffen hatte; Simon von Tournay war weder ein Ketzer noch ein Aufklärer, er heuchelte Frömmigkeit, war aber in seinem Herzen ungläubig, wie damals schon viele gebildete Laien.

Simon von Tournay

Reuter erklärt diese Erscheinung — vielleicht zu einfach — aus den neuen Forderungen der katholischen Kirche und aus der Wirkung der Kreuzzüge. Die Kirche habe allzusehr sich selbst als den Naturgesetzen überlegen dargestellt, habe das Sittliche verzerrt, indem sie sich selbst die Entscheidung über Erlösung oder Verdammung anmaßte; dagegen habe sich die natürliche Sittlichkeit wie bei Abälard empört. Noch mehr habe der Ausgang der Kreuzzüge das Abendland antikirchlich gemacht.

Kreuzzüge

Wirklich hatte sich in der Stimmung betreffs der Kreuzzugsziele seit hundert Jahren ein Umschwung vollzogen vom Idealismus zum Materialismus, aber nicht nur unter dem Mißerfolge der Kreuzfahrten. Ein gemeinsamer Enthusiasmus hatte die Eroberung des heiligen Landes begonnen; hundert Jahre später war Jerusalem endgültig verloren, die irdischen, politischen Absichten der Führer waren aller Welt offenbar geworden, und nach dem erbitterten Kampfe zwischen Rom und dem Kaisertum gönnten alle Anhänger der Staufer den Päpsten die wiederholten Niederlagen. Aber noch viel wichtiger als dieser Stimmungswechsel — richtiger vielleicht: für diesen Stimmungswechsel — mag es gewesen sein, daß das dritte Geschlecht der Kreuzfahrer für einen so

liebenswerten Heiden, wie der Sultan Saladin war (1137—1193), aus dem Morgenlande eine ganz unchristliche Verehrung heimbrachte. Er besaß ritterlichere, christlichere Tugenden als viele abendländische Feldherren. Hatten bis dahin nur wenige verwegene Gelehrte daran gedacht, in ihren Bibliotheken die Religionsbücher des Christentums und des Islam miteinander zu vergleichen, nicht ohne eine heimliche Neigung für den Islam, so schien jetzt das Gottesgericht der Weltgeschichte für den Islam entschieden zu haben. Oder doch die Entscheidung den stärkeren Bataillonen oder der besseren Strategie überlassen zu haben. Nicht gar viel später prägte ein Troubadour das blasphemische Wort: „Gott wacht nicht mehr, er schläft jetzt.“ Nicht in Gelehrtenstuben, auf offenem Markte konnte einmal den Mönchen, die immer noch das Kreuz predigten, höhnisch zugerufen werden: Mohammed sei mächtiger als Christus. Der Ruf „Gott will es“ war längst nicht mehr zu hören. Der Krieg, hinten weit in der Türkei, wurde ohne Erbitterung geführt, zu Hause ohne Leidenschaftlichkeit, oft mit Schadenfreude beobachtet; die Heimkehrenden hatten erfahren, daß die Mohammedaner Menschen waren wie die Christen, daß die weltlichen wie die kirchlichen Fürsten den Krieg nur aus Ländergier oder aus Geiz weiterführten. In den Schriften über die letzten Kreuzzüge waren die religiösen Interessen nahe daran, von ökonomischen, ja sogar von geographischen verdrängt zu werden. Zwischen den christlichen und den mohammedanischen Führern kam es vielleicht schon damals, etwa in den Tagen eines Waffenstillstandes, zu förmlichen oder formlosen Religionsgesprächen, in denen die Vorurteile der Christen gegen die „Barbarei“ der Ungläubigen mindestens manchen Stoß erlitten; es mochte sich zeigen, daß die arabische Kultur der christlichen ebenbürtig war, daß die Wissenschaft auch auf den Hochschulen von Bagdad, Kairo und Cordova blühte. Man bedenke: Saladins Hochherzigkeit, die Tugend eines Heiden also, wird im Abendlande gefeiert.

Die abendländische Volksmeinung, welche so mit ihrer Sympathie auf seiten der Ungläubigen zu stehen begann, verdichtete seit dem 13. Jahrhundert viele Erzählungen und Gerüchte, die auf einen berühmten Orden als den Mittelpunkt des wahren Unglaubens hinwiesen; die Tempelherren, mit deren Prozesse wir uns noch kurz zu beschäftigen haben werden, galten für tolle Antichristen; man betrachtete sie, von deren Tapferkeit vorher die abenteuerlichsten Stücke geglaubt worden waren, etwa seit der Zeit Kaiser Friedrich II. mit einem Gemisch von Bewunderung und Grauen, wie man sonst etwa Zauberer betrachtete, die mit dem Teufel im Bunde standen. Nach der Meinung Reuters hätten die Tempelherren just abergläubisch das Kreuz verleugnet und endlich sogar ange-

spien, das ihnen kein Glück mehr brachte. Wie dem auch sei, im Volke setzte sich die Meinung fest — und darin lag das Neue —: die reichen, vornehmen, ritterlichen Tempelherren wären eine Gesellschaft von Gottesleugnern, Christusverächtern, sittenlosen Lüstlingen. In tieferen Schichten des Volkes mag man zu gleicher Zeit geglaubt haben, die Tempelherren wären Anhänger irgendeines neuen Götzendienstes, die Oberschicht aber sah Aufklärer in ihnen.

Albigenser

Für diese vornehmen Aufklärer nahm das Volk nicht Partei, weder damals noch zur Zeit des gesetzlosen Prozesses; desto entschiedener nahm das Volk Partei — und diese öffentliche, allgemeine Parteinahme ist wieder neu — für die Armen, die es seine Freunde nannte, für die Ketzer, die in Südfrankreich gegen das Ende des 12. Jahrhunderts durch ihre Zahl und durch das Ansehen ihrer Beschützer eine Macht zu werden begannen. Die Neigung des Volkes ist in einer merkwürdigen Wortgeschichte erhalten geblieben; das Wort „Pfaffe“ (papa), vielleicht aus der Kindersprache hergenommen, hatte bis dahin ohne üblen Nebensinn jeden Geistlichen bezeichnet; jetzt wurde es langsam zu einem Schimpfworte. In den oberen Kreisen hatte die gesteigerte Herrschsucht der Kirche bis zur Abkehr vom Kirchenglauben gelockt; das ungebildete Volk beschränkte sich noch darauf, auf die sittenlose Tyrannei der Kirche mit einer Verehrung der sittenreinen Ketzer zu antworten. Zum ersten Male schien eine Ketzerei wieder eine Gefahr geworden zu sein, nicht wie einst für das Dogma, nein, schlimmer, für die Macht und für den Besitz der Kirchenfürsten. Wer in der Erhaltung der äußeren Kirchenmacht einen lobenswerten Zweck sah, der mußte auch das Mittel wollen: die unmenschliche, alle früheren Ketzerverfolgungen an bestialischem Blutdurst überbietende Ausrottung der Albigenser, der die dauernde Einrichtung der Inquisition auf dem Fuße folgte. Niemals wird sich die katholische Kirche von den Blutflecken dieser Metzeleien reinigen können, niemals von den höhnischen Worten des Bluthundes im geistlichen Kleide, der seinen zögernden Soldaten zurief: „Schlagt sie nur alle tot; Gott wird die Seinigen schon herauszufinden wissen.“

Selbstverständlich hat die Ketzerei der Albigenser unmittelbar nichts mit Aufklärung zu schaffen; auch diese Reformatoren waren, wie ihre Anhänger aus dem einfachen Volke, tiefgläubige Seelen, die in ihrer Herzensnot das Evangelium richtiger zu verstehen vermeinten, als es von den Pfaffen verkündet wurde; auch sie beriefen sich gegen die verderbte christliche Religion auf die reine Religion Christi. Aber ebenso selbstverständlich vollzog sich auch dieser Reformationsversuch nicht ohne Auflehnung gegen die Autorität, nicht ohne eigene Deutung der Bibel,

also nicht ohne eine naive Bibelkritik; und der gesunde Humor des Volkes verteidigte die neue Lehre auch schon durch Verspottung der kirchlichen Einrichtungen. Es konnte nicht ausbleiben, daß die mächtigen oder gebildeten Führer der Albigenser in der Negation weiter gingen als das Volk, daß der Zorn über die neue Einrichtung der Inquisition die Ahnung aufdämmern ließ, die sinnliche Welt wäre sittlicher als die vom Übersinnlichen schwatzende Kirche, der Gewissenszwang der Kirche wäre ungerecht und unerträglich.

Islam

Während aber die römische Kirche gegen die bedrohlich anwachsende Ketzerei mit Feuer und Schwert wütete, hatte sie auch schon Aufklärung abzuwehren, die neuerdings aus dem arabischen Spanien in die Philosophie, d. h. Theologie des Abendlandes einzudringen begann; wenn die späteren Geschlechter der Kreuzfahrer durch friedliche Berührung mit den Mohammedanern zu einer Art Religionsvergleichung und dadurch zum Abfall von der alleinseligmachenden Kirche gekommen wären, dann hätten wir sogar Ketzerei und Aufklärung aus der gleichen Quelle abzuleiten. Jedenfalls war die Theologie der wissenschaftlich gebildeten Araber der christlichen Theologie überlegen, schon seit der Zeit der freidenkerischen Mutaziliten, die freilich mit ihrem Freidenken Streitlust und Unduldsamkeit verbanden. Auch die Mutaziliten waren, noch bevor die Bezeichnung im Abendlande aufkam, Scholastiker gewesen, aber immerhin rationalistische Scholastiker, die vor den christlichen Theologen immer eine einfachere Dogmatik, einen reineren Monotheismus und ununterbrochene Beziehung zu einer freilich bettelarmen Naturwissenschaft voraus hatten. Daß auch sie ihre Kenntnis des Aristoteles aus sehr fehlerhaften Übersetzungen schöpften, schadete nicht viel; folgten sie bei ihren armseligen Lehren vom Übersinnlichen dem Neuplatonismus, so hatten sie sich doch aus ihrem Aristoteles den entscheidenden Satz gemerkt, daß die Materie ewig wäre, eine Schöpfung aus dem Nichts nicht möglich. Seit der Zeit Karls des Großen hatte dieser Rationalismus der Mutaziliten, von ihren Fürsten bald gefördert bald gehemmt, Fortschritte gemacht; als er in Asien dennoch zum Schweigen gebracht wurde, war diese ganze islamitische Aufklärung nach Spanien geflüchtet und hatte sich dort, unbekümmert um neue Verfolgungen, zu einer fast untheologischen Philosophie entwickelt, die mit der Hervorhebung einer selbständigen irdischen Welt das abendländische Denken entscheidend beeinflußte. Der Stolz der Europäer mag sich dagegen empören, es bleibt dennoch wahr: die Unkultur des abendländischen Mittelalters beruht auf dem Ansehen der jüdischen Bücher, die Rettung aus dieser Unkultur begann mit der (wieder durch Juden vermittelten) Verbreitung arabischer

Schriften; die Zufallsgeſchichte des abendländiſchen Geiſteslebens ſcheint beinahe für den myſtiſchen Glauben an einen auswählenden Judengott und an ein auserwähltes Judenvolk zu ſprechen. Nur daß dieſer Gott es bequemer gehabt hätte, wenn er das Abendland nicht erſt krank gemacht hätte durch jüdiſche Vorſtellungen; er hätte ſie dann nicht homöopathiſch zu heilen brauchen.

Vierter Abſchnitt

Abu Bekr ibn Tophail

Averroës

Über die Bedeutung der Juden für die Aufklärung des Mittelalters gibt es Streit, hervorgerufen durch Neigung und Abneigung gegen den jüdiſchen Stamm. Um ſo unzweifelhafter, wenn auch im einzelnen nicht immer hiſtoriſch zu verfolgen, iſt die ungeheure Wirkung, welche Averroës (1126—1198) ſeit dem 12. Jahrhundert auf das Denken des Abendlandes ausübte; blieb doch der römiſchen Kirche ſchließlich nichts weiter übrig, als den alten Ariſtoteles, der durch die Araber zu einer neuen geiſtigen Weltmacht geworden war, zu rezipieren und durch Verchriſtlichung unſchädlich zu machen; wie die Kirche ja auch heidniſche Feſte und Gebräuche verchriſtlichte, wenn ſie nicht auszurotten waren.

Averroës, in deſſen Darſtellung ich zumeiſt dem bekannten Buche von Renan folge, war kein Umſtürzler wie die franzöſiſchen Enzyklopädiſten, war nicht einmal ganz ein ariſtokratiſcher Aufklärer etwa wie Voltaire; er zieht nirgends die letzten Konſequenzen aus ſeiner Kritik und bekämpft keine der poſitiven Religionen, die nach ſeiner Meinung alle gleich wahr ſind. Er weiß ganz gut, daß dieſem Satze ſein Korrelat entſpricht: alle Religionen ſind gleich falſch. Es ſcheint, daß er ſich damit begnügt habe, für ſich und ſeinesgleichen Freiheit der Forſchung zu verlangen, dem Pöbel aber die poſitive Religion erhalten wiſſen wollte; vielleicht leitete ihn da Menſchenverachtung doch, wie einen Voltaire oder einen Friedrich den Großen, vielleicht fügte er ſich nur der Macht ſeiner Kirche, vielleicht war es aber ſeine ehrliche Meinung, daß die dem Volke notwendige Moral vom vorurteilsloſen Denken nicht begründet werden könnte. Eine traurige Folge dieſer Halbheit war es, daß juſt durch Averroës die nichtswürdige Redensart von der doppelten Wahrheit aufkam; ein Satz könne wahr ſein für den Philoſophen und falſch für den Theologen oder umgekehrt. Hinter dieſer Redensart konnte ſich — wie bei Averroës ſelbſt — die Unterſcheidung zwiſchen einer eſoteriſchen und einer exoteriſchen Lehre, zwiſchen einem bildlichen und einem exakten Ausdrucke verbergen; hinter dieſer Redensart konnten die vielen unklaren

Geister Schutz suchen, die unsicher zwischen Philosophie und Theologie hin und her schwankten; von der Kirche jedoch wurde am Ende die Lüge von der doppelten Wahrheit benützt, um allen Ernstes das Gebiet des Glaubens von dem des Wissens zu trennen. Wenn die Kirche einmal genötigt war, eine neue wissenschaftliche Wahrheit anzuerkennen, so verschanzte sie sich hinter die Lüge von der doppelten Wahrheit und behauptete buchstäblich: das gehe den Glauben nichts an.

Wer die Gedankenwelt der arabischen Aufklärer des 12. Jahrhunderts kennen lernen will, der hat es bequemer als beim Studium irgendeiner anderen Philosophie; er braucht bloß mit einiger Aufmerksamkeit ein sehr merkwürdiges Buch zu lesen, das in Form eines Romans die gesamte Physik und Metaphysik der freisinnigen arabischen Aristoteliker enthält. Ein Robinsonroman aus dem 12. Jahrhundert, der freilich nur im ersten Drittel der Erzählung so kurzweilig ist wie das berühmte Kinderbuch des Daniel Defoe, denn der alte Araber schreibt nicht für Kinder, läßt seinen Helden sich nicht nur zu einem praktischen Menschen erziehen, sondern auch zu einem wunderlichen Heiligen, der in einer Art Pantheismus, in einer Art Mystizismus die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht: die ekstatische Vereinigung mit dem Alleinen. Eine Darstellung ganz freier Vernunftreligion und dennoch ein Andachtsbuch. Es verdient eine eingehende Würdigung um so mehr, weil es eigentlich voraussetzungsloser ist als noch fünfhundert Jahre später der Deismus des Herbert von Cherbury; kein Christ besaß im 12. Jahrhundert eine solche äußere und innere Freiheit; wohl läßt es der Verfasser an schmückenden Koransprüchen nicht fehlen, aber der Islam nimmt auch seine Bibel nicht so dogmatisch, wie die Christen die ihrige. Am Ende läßt der Verfasser keinen Zweifel darüber, daß ihn die positive Religion des Pöbels nichts mehr angehe. Der Robinsonroman

Der philosophische Dichter dieses Robinsonromans hieß Abu Bekr ibn Tophail (meinetwegen Tufeil), wurde zu Anfang des 12. Jahrhunderts in Guadix geboren und starb wahrscheinlich im Jahre 1185. Mediziner und Mathematiker wie alle diese arabischen Naturphilosophen; daneben auch Dichter, nicht nur durch unseren Roman. Am Hofe der Almohaden, die die maurische Macht in Spanien noch aufrechthielten, wurde er geehrt; er soll dem Könige Jussuf den jungen Averroës empfohlen haben, als ein Handbuch über die aristotelische Philosophie verlangt wurde. Averroës und Maimonides, die beiden berühmtesten Denker unter den Mauren und den Juden, sollen seine Schüler gewesen sein. Erhalten ist von seinen Schriften nichts als der Robinsonroman; wahrscheinlich beziehen sich Nachrichten von anderen Schriften Tophails auf eben dieses

Buch, so die Notiz, Tophail habe eine Schrift verfaßt unter dem Titel „Geheimnisse der morgenländischen Weisheit". In dieser Gestalt muß der Roman gleich nach seinem Erscheinen Aufsehen erregt haben; Mauren und Juden beeilten sich, Kommentare und Kommentare zu Kommentaren zu schreiben. Dann wurde es still von der einzigartigen Schrift, bis sie der gelehrte Orientalist Edward Pocock wieder entdeckte und sie von seinem gleichnamigen Sohne ins Lateinische übersetzen ließ. Die Übersetzung nebst dem arabischen Urtext erschien 1671 zu Oxford unter dem klug gewählten Titel „Philosophus Autodidactus". So war der verschollene Roman Gemeingut der europäischen Welt geworden. Rasch nacheinander kamen drei englische Übersetzungen heraus; die letzte, 1708 von Simon Ockley, ist dadurch merkwürdig, daß der Übersetzer in einem Anhang die Unmöglichkeit einer Religion aus bloßer Vernunft nachzuweisen sucht, wir aber aus diesem Anhang erfahren, daß die englischen Enthusiasten oder Quäker den Roman des Ibn Tophail mit Begeisterung aufgenommen hatten. Der erste englische Übersetzer war selbst Quäker. Für Ockley freilich ist die Übereinstimmung zwischen dem Araber und den englischen Sekten einfach zu erklären: beider Lehren sind Werke des Teufels

Es gibt von dem Romane noch eine holländische Übersetzung und zwei deutsche. Die erste deutsche Übersetzung ist von Pritius (auf dem Titelblatte stehen nur die Anfangsbuchstaben J. G. P.) und erschien 1726; sie ist schon als Sprachdenkmal beachtenswert, obgleich Pritius offenbar aus dem Englischen übertragen hat und zur Vergleichung nur noch etwa die lateinische Übersetzung Pococks hinzuzog. Für das Fehlen der wertvollen Einleitung wird der Leser durch fromme Zugaben nur mangelhaft entschädigt. Der Titel dieser deutschen Ausgabe lautet: „Der von sich selbst gelehrte Welt-Weise; das ist eine angenehme und sinnreiche Erzählung der wunderbahren Begebenheiten des Hai Ebn Yockdahn; darinnen vorgestellet wird, wie derselbe durch das Licht der Natur zur Erkenntnüß natürlichen und übernatürlichen Dinge, absonderlich Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und des andern Lebens gelanget sey; Anfänglich im Arabischen geschrieben von Abu Jaafar Ebn Tophail" usw.

Dieser ersten Übersetzung aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung folgt eine viel brauchbarere aus deren Spätzeit. „Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan, ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail. Aus dem Arabischen übersetzt von Johann Gottfried Eichhorn, Professor in Jena. Berlin und Stettin bey Friedrich Nicolai, 1783." Eichhorn war ein Kenner der orientalischen Sprachen und der arabischen Philosophie; man merkt es seiner Übersetzung überall

an, daß der Urtext verglichen ist; seine Arbeit erschien im Verlage der Aufklärung. Es ist beachtenswert, daß der Roman jetzt erst in seiner freigeistigen Tendenz erkannt wurde, während die ersten englischen Übersetzungen — wie gesagt — bei den separatistischen Sekten Beifall finden konnten. Das Buch war so inhaltreich, daß es den Rationalisten wie den Pietisten etwas bieten konnte. Ich erwähne gleich, daß auch Leibniz, in Religionssachen mehr Diplomat und Achselträger als Bekenner, an dem Romane seine Freude hatte, daß endlich auch der vorsichtige Skeptiker Huet den Robinsonroman lobte. Moses Mendelssohn hat das Buch (die englische Übersetzung oder vielleicht die erste deutsche) durch Lessing erhalten. Mendelssohns Urteil beweist wieder einmal seine jüdisch-nationale Beschränktheit; es ist ihm angenehm „die Denkungsart und das ganze System unserer hebräischen Weltweisen in diesem Araber wiederzufinden"; aber dessen Begriffe von der Welt, von der Seele und seine ganze Moral seien höchst elend. Die Schuld trage vielleicht des Arabers Religion. Der Brief Lessings, in welchem er wahrscheinlich sein eigenes Urteil über Ibn Tophail aussprach, ist leider verloren gegangen.

Eindringliche Beschäftigung mit dem Romane hätte für allerlei Abhandlungen Anregung bieten können. Eine Abhandlung: „Über die Märchenfigur des Hai Ebn Joktan, die offenbar dem morgenländischen Sagenschatze schon lange angehörte, von berühmten arabischen Philosophen auch schon benützt worden war, unter dem gleichen Namen (wörtlich: der Lebende, der Sohn des Erwachten), bevor Tophail ihr die endgültige Form gab." Eine andere Abhandlung: „Über das Verhältnis zwischen dem alten und dem neuen Robinson", wo dann zu sagen wäre, daß der so viel plattere Defoe leicht die störenden Unwahrscheinlichkeiten seines Vorbildes vermeiden konnte, weil er auf die großzügige Entwicklung eines unbelehrten Kindes zum vollkommenen Weisen verzichtete und nur die Entwicklung des Naturstandes zu behaglichem Komfort darstellen wollte. Ferner eine Abhandlung: „Über die durchgehende Benützung der wirklichen oder der unterlegten Gedanken des Aristoteles"; der Aufstieg des Hai Ebn Joktan ist nicht mehr und nicht weniger als ein Abriß der arabisch-aristotelischen Philosophie, ist ohne deren Kenntnis nicht ganz zu verstehen, setzt bei dem vermeintlichen Autodidakten Hai (der, was noch nicht beachtet worden ist, nicht einmal irgendeiner Menschensprache mächtig war) ein tiefgehendes Studium der arabisch-aristotelischen Philosophie voraus. Endlich eine Abhandlung: „Über die Geistesfreiheit, die der Boden des Islam vor dem des Christentums gewährte"; ein christlicher Denker des 12. Jahrhunderts konnte ein solches Buch unmöglich schreiben. Ich aber darf alle diese Fragen nur leicht berühren, darf mich

weder bei den kleinen Abenteuern des Helden noch bei seinem fabelhaften inneren Wachstum aufhalten, wenn ich das für meinen Zweck Wesentliche hervorheben will, die freigeistige Tendenz des Romans.

Mit mehr ironischem als künstlerischem Verstande verläßt Tophail gleich zu Anfang die Welt des Märchens, da er für die Entstehung Hais zwei Möglichkeiten offen läßt: Hai sei entweder, wie in alten Büchern zu lesen und dort sehr genau beschrieben, ohne Eltern von der Erde erzeugt worden oder es habe ihn seine Mutter auf der unbewohnten Insel ausgesetzt. Genug daran, ein Reh hat ihn gesäugt und ein unerhörter Wissenstrieb hat ihn von der zartesten Jugend an angetrieben, seine natürliche Umgebung zu begreifen und von Stufe zu Stufe — wirklich, wie an der Hand eines Lehrbuches — zur Erkenntnis aller Naturgesetze und der übersinnlichen Geisteswelt emporzuklimmen. Wollten wir uns gegen die ungeheuerlichen Unwahrscheinlichkeiten verwahren, so müßten wir sagen: nur die Versenkung in die Mystik ist bei dem Wunderkinde ohne Belehrung und ohne Sprache vorstellbar, nicht aber die ganz von selbst erworbene Erforschung von Physik, Mathematik, Astronomie, Anatomie, Physiologie und Psychologie. Einerlei. Wir nehmen die Unwahrscheinlichkeiten gern mit in Kauf.

Hai lernt also mit erstaunlicher Schnelligkeit von dem Reh und von den anderen Tieren für seine nächsten Bedürfnisse zu sorgen, auch wohl von der Natur selbst für etwas menschliche Kultur, wie den Gebrauch des Feuers. Der Tod des Rehs weiht ihn in die Geheimnisse des Lebensprinzips und des Verhältnisses zwischen Geist und Körper ein. Nun treibt er mit fliegender Eile vergleichende Naturwissenschaft oder vielmehr Naturphilosophie. Jedes Tier bilde eine Einheit, weil Ein Geist alle Organe lenkt; aber auch alle Tiere einer Gattung haben nur Einen Geist, sind also wieder eine Einheit, ebenso alle Tiere insgesamt, ebenso alle Pflanzen, die ja beseelt sind, und Pflanzen und Tiere zusammen. Endlich bilden auch alle unorganischen Körper mit den organischen zusammen eine Einheit. Die Welt ist Alleinheit. (In der Darstellung wird da von dem aristotelischen Begriff der „Form“ ebenso überreichlich Gebrauch gemacht, wie in der gleichzeitigen christlichen Scholastik; auch von den Beziehungen der Körperlichkeit zur Ausdehnung ist viel scholastisches Gerede.) Schon der Tod des Rehs hat bei Hai eine Verachtung gegen den Leib geweckt; die formgebende Seele scheint ihm allein der Aufmerksamkeit wert. Er war inzwischen viermal sieben Jahre alt geworden und begann (recht scharfsinnig) die Begriffe von Raum, Zeit und Unendlichkeit zu untersuchen, auch den Begriff des ersten Bewegers. Wie er das ohne Gebrauch der Sprache möglich machte, das mag dahingestellt

bleiben. Über die Ewigkeit der Welt (man erinnere sich, daß wegen dieser Behauptung Aristoteles selbst für einen Atheisten erklärt wurde) gelangte er zu keiner Gewißheit, nur darüber, daß der Urheber des All-Einen weder in einem Körper, noch außerhalb eines Körpers gedacht werden könnte. Über die Vollkommenheit dieses höchsten Wesens freilich, über seine Weisheit und Güte wurde er sich klar; zu auffallend war die Zweckmäßigkeit aller Geschöpfe und Naturgesetze.

Als er fünfmal sieben Jahre alt geworden war, begann er sich von der Sinnlichkeit abzuwenden und sich völlig der Erforschung seines eigenen übersinnlichen Wesens zu widmen. Was aus den Wahrnehmungen seiner Sinne stammte, befriedigte ihn nicht mehr; er empfand die Sehnsucht, das Anschauen durch seine übersinnliche Seele allein zu genießen, dessen sich sichtbarlich nicht die Tiere und Pflanzen erfreuten, sondern nur er und etwa noch die himmlischen Gestirne. Er war also wesentlich verschieden von allen anderen Tieren. Diese Verschiedenheit mußte einen vernünftigen Zweck haben. (Wieder hält sich Hai streng an Aristoteles, an die Lehre von den Elementen und an die Begriffe actu und potentia.) Sein Lebenszweck ist Abwendung von der Sinnenwelt und Versenkung in das Anschauen eines Wesens von notwendiger Existenz. Diese Versenkung, durch Übung erworben, läßt das persönliche Wesen von selbst in Nichts verschwinden. Die Übung erlangt er auf dem Wege einer Askese, die uns mit ihren wunderlichen Vorschriften und ihrer Tierliebe buddhistisch anmutet. Die Übung in der Erzeugung eines ekstatischen Zustandes wird durch Mittel gesteigert, die an die wilden Bewegungen der tanzenden Derwische erinnern. An Nahrung darf nicht mehr genommen werden, als nötig ist, um seinen Leib und damit den Tiergeist in sich zu erhalten. Die Übung, durch Askese dem höchsten Wesen in allen Eigenschaften ähnlich zu werden, steigert sich zu einer ordentlichen Technik des mystischen Eingehens in die All-Einheit. Himmel und Erde verschwinden und das einzige Wesen ewiger Existenz spricht mit ihm. „Und er verstund seine Worte und hörte seine Rede. Denn daß er keine Sprache verstund und nicht reden konnte, das hinderte ihn nicht, sie zu verstehen. Er war in diesen Zustand tief versenkt und sah, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret und in keines Menschen Herz gekommen ist.“ Was kein menschliches Herz fassen könne, das sei in Worten doch nicht auszudrücken; man könne Farben nicht kosten, nicht untersuchen, ob schwarz süß oder sauer sei; gefährlich sei der Versuch, das mit Worten vorzustellen, was sich seiner Natur nach nicht mit Worten fassen lasse.

Für die Einheit der Welt, die dem Menschenverstande und seiner Sprache als eine Vielheit erscheine, bringt Tophail ein Bild bei, das

an Schönheit das berühmte Bild Platons von der Höhle übertrifft. In der höchsten Sphäre, über der kein Körper ist, ist nur etwas wie das Bild der Sonne in einem Spiegel, in der nächsten Sphäre ist wieder ein unkörperliches Wesen zu erblicken, aber jetzt nur das Spiegelbild des ersten Spiegelbildes; und so weiter in jeder nächsten Sphäre das dritte, vierte, fünfte Spiegelbild des höchsten Wesens, bis man endlich in die Welt des Entstehens und des Untergangs gelangt, die sublunarische Welt. Hier schaut man das all-eine Wesen im soundsovielten Spiegelbilde wieder; es hat hier siebzigtausend Gesichter, an jedem Gesichte siebzigtausend Münder, in jedem Munde siebzigtausend Zungen, die das all-eine Wesen preisen. Auch dieses Wesen ist nicht vielfach, ist einfach, ist wieder ein Bild der Sonne, wie es sich in einem wallenden Wasser zeigt, das in sich das Bild des letzten Spiegels bricht. Der Asket (von dem uns erzählt worden ist, daß er von dem Dasein anderer Menschen nichts ahnte) kommt so zu der Erkenntnis, daß er und seinesgleichen nur die Wahrheit der All Einheit begreifen, daß andere ähnliche Geschöpfe, schmutzigen Spiegeln gleich, zu Unwissenheit und sichtbarlich auch zu Höllenqual verurteilt sind. Trotz dieses Rückfalls in abergläubische Religionsvorstellungen (die aber ebenfalls dem späteren Buddhismus nicht fremd sind) wird das Bild vom Spiegel prachtvoll weitergeführt. Die Anschauung des all-einen Wesens dauere mit der Dauer der Spiegel; wenn ein Spiegel zugrunde gehe, müsse auch das Bild verschwinden. Man dürfe aber nicht vergessen, daß ein Gleichnis die Sache niemals völlig genau treffe. Für die Sonne sei es gleichgültig, ob alle ihre Spiegel untergehen. Und der scheinbare Untergang sei immer nur eine Veränderung.

Hai brachte es schließlich in der mystischen Technik so weit, daß er sich jederzeit in diesen Zustand der Verzückung versetzen konnte; immer aber wieder verlangte die Notdurft seines sinnlichen Leibes, daß er zu der äußeren Welt der Vielheit zurückkehrte. Dann verschwand zu seinem Kummer die göttliche Welt vor seinen inneren Augen. „Diese sublunarische Welt und jene andere sind wie zwei eifersüchtige Weiber; lebst du einer zu Gefallen, so wirst du die andere zum Zorne reizen."

Als Hai sieben mal sieben Jahre alt geworden war, fand er auf seiner einsamen Insel einen Gefährten, wie Defoes Robinson seinen Freitag; aber auch dieses Abenteuer Hais hat keinen anderen Zweck als den, den Helden der Geschichte zu religiösen Fragen Stellung nehmen zu lassen. Fern von allen Menschen hatte sich der Autodidakt Hai zu einem deistischen Mystiker entwickelt; die Menschen mit ihrer positiven Religion erwecken in ihm den Freigeist. Man könnte es auch so ausdrücken: ohne Menschenumgang und ohne Menschensprache erwirbt Hai

die Weltanschauung eines deistischen Mystikers; die Menschensprache bringt ihn zur Verwerfung aller positiven Religion.

Der neue Gefährte Hais war Asal; der stammte von einer benachbarten Insel, auf welcher die Menschen alle einer Sekte angehörten, die bestimmte Vorstellungen mit bestimmten Redensarten ausdrückte. Es war da also eine Staatsreligion, zu der auch Asal gehörte. Während aber der mächtige Salaman dort gedankenlos die äußeren Vorschriften dieser Staatsreligion befolgte und so zu Ansehen kam, forschte Asal nach einem tieferen Sinn und entfernte sich allmählich von seinen Religionsverwandten. Endlich aber genügte ihm diese Absonderung nicht und er ließ sich nach der vermeintlich menschenleeren Insel Hais übersetzen, um als ein beschaulicher Mönch dem Nachdenken über seinen Glauben zu leben. Wochen vergingen, bevor die beiden Einsiedler voneinander Kunde erhielten; als sie einander dann dennoch begegneten, kam es zwischen Hai, der noch nie einen Mitmenschen gesehen hatte und ja nicht sprechen konnte, und Asal, der jeden Verkehr mit einem Mitmenschen vermeiden wollte, zunächst zu ergötzlichen Mißverständnissen. Schließlich beruhigte sich Asal, weil der sprachlose Hai seinem geläuterten Glauben nicht gefährlich werden konnte; ihre Freundschaft begann damit, daß Asal den Hai im Gebrauche der Sprache unterrichtete. Nun aber stellte es sich bald heraus, daß die sprachlose Mystik Hais und die geläuterte, rationalistische Religion Asals die gleiche Weisheit lehrten: Vereinigung mit dem höchsten Wesen, daß also die Vernunfterkenntnis (Vernunft ohne Sprache vorgestellt) mit der Offenbarung übereinstimmte. Sie nahmen viel voneinander an; nur daß Hai nicht begreifen konnte, warum die Lehren des Propheten in sinnlichen Bildern bestanden und gar von Belohnungen und Strafen redeten, warum die Religion Asals irdischen Besitz, überhaupt Eigentumsbegriffe zuließ. Weil er die Menschen für so gut hielt, wie er selber war, leuchtete ihm weder das Verbot des Diebstahls, noch das Gebot des Almosenspendens ein. Asal hatte keine so gute Meinung von seinen Religionsverwandten gefaßt; nach einigem Zögern willigte er aber darein, auf einem von Wind und Wellen verschlagenen Boote mit Hai auf seine Insel zurückzukehren und zuzusehen, wie Hais tiefste Weisheit auf die klügsten Gläubigen seiner Religion wirken würde. Diese hörten den Naturweisen geduldig an, solange er ihnen seine Naturerklärung vortrug; als er aber die sichtbare Welt verließ und seine letzte Einsicht aussprach, faßten sie Widerwillen und Haß gegen ihn. So erkannte Hai, wie einst Asal erkannt hatte, daß diese Religionsgenossen ihren Glauben nur um der Welt willen beibehielten, daß von den Führern die Religion nur gepflegt würde, um das Volk im Zaume zu halten,

daß demnach das Gesetz des Propheten, wenn man erst die Beschaffenheit der Menschen durchschaute, wirklich alles enthielt, was zur Leitung und Besserung der Menge nötig war. Dem Volke müßte also seine Religion erhalten bleiben. Nach dieser schmerzlichen Erkenntnis nahm er vor der Heimkehr nach der einsamen Insel Abschied von den klugen Lenkern des gläubigen Volkes und tat das mit Worten einer abgründig traurigen Ironie; denn er wußte jetzt wie sein Freund Asal, daß die sklavisch-rebellische Menschenart auf diesem Wege verhältnismäßig glücklich werden könnte. Die ironischen Abschiedsworte aber lauten: „Zweifelhafte Dinge sollten sie glauben und nicht darüber grübeln, hingegen sich vor allen neuen Meinungen hüten und sich daran nicht vergnügen; sie sollten ihren frommen Vorfahren nachahmen, Neuerungen aber fliehen. Er empfahl ihnen, wie der Pöbel die Gesetze nicht zu übertreten und diese Welt zu lieben — dies schärfte er ihnen aufs dringendste ein.“ Die Freunde fanden den Weg zurück, Hai den Zustand der Vereinigung mit dem All-Einen, Asal eine Reinheit der Religion, die nicht weit hinter Hais Erhabenheit zurückblieb. So verehrten sie ihren Gott, bis der Tod beide hinwegnahm.

Tophail ist sich klar bewußt, daß sein Buch der Welt zum ersten Male die geheime Weisheit älterer Denker mitgeteilt habe. Was es biete, sagt er in einer kurzen Nachschrift, sei in keinem Buche zu finden und in der gemeinen Sprache nicht zu hören. Und er spricht es deutlich aus, daß man noch zwischen den Zeilen zu lesen habe, daß seine wahre Meinung noch schärfer ausgedrückt worden wäre, zum Geheimnis der Geheimnisse vorgedrungen wäre, wenn er die volle Freiheit des Wortes gehabt hätte. „Doch ist das Geheimnis, das wir diesen wenigen Blättern anvertraut haben, nicht ohne einen dünnen Schleier vorgetragen, den der geschwind zerreißen wird, der es fassen kann; der aber für den, der nicht würdig ist weiterzugehen, zu dicht sein wird, um durch ihn hindurchzudringen.“

Fünfter Abschnitt

Neue Strömungen seit dem 13. Jahrhundert

Die kirchenoffizielle Scholastik hatte eine Zeitlang versucht, sowohl den alten Aristoteles als seinen Kommentator Averroës für Feinde des Christentums zu erklären. Als aber die Bewegung ihr über den Kopf wuchs, als gar durch die Araber und durch die Juden bisher unbekannte Schriften des Aristoteles dem Bücherschatze der gelehrten Klöster hinzugefügt wurden, als die besten Köpfe der Kirche in Aristoteles nicht nur

den größten Logiker aller Zeiten, sondern auch den größten Metaphysiker und Naturforscher zu verehren anfingen, da gab die Kirche nach — wie gesagt — und duldete es, daß der Heide Aristoteles wie ein Vorläufer Jesu Christi behandelt wurde, daß man sich auf seine Bücher wie auf die Bibel berief. Das Ansehen des Aristoteles begann das der Kirchenväter zu überragen. (Wer uns ein gutes Buch über die wechselreiche Geschichte dieses Ansehens schreiben wollte, würde sich um die Geistesgeschichte der Menschheit verdient machen.) Um so rücksichtsloser konnte die Kirche den Kommentator verdammen; er wurde als Gotteslästerer und Kirchenfeind abgestempelt. Man kann die Sache so darstellen, als ob zu der gleichen Zeit, da die Kirche in aller Form äußerlich den Sieg über das Kaisertum erfochten hatte, auch auf rein geistigem Gebiete die naturwissenschaftliche Scholastik des Averroës durch die theologische Scholastik des heiligen Thomas überwunden worden wäre; doch eine solche Darstellung würde übersehen, daß das Rad der Geschichte nicht rückwärts zu drehen ist, daß es nach dem Triumph der Päpste und des heiligen Thomas dennoch vorbei war mit der Starrheit der triumphierenden Kirche. Der ungeheure Umschwung, der in seiner Vollendung als Renaissance oder als Reformation einem neuen Zeitalter den Namen gibt, bereitete sich schon im 13. Jahrhundert vor, nicht immer unmerklich oder leise. Ich greife vor.

Nationalstaaten

Man kann da die Aufmerksamkeit je nach seinem Interesse auf die ökonomischen oder auf die politischen Veränderungen im Abendlande lenken. Wohl war das Imperium des römischen Kaisers deutscher Nation, die Weltmonarchie, für immer durch die Politik des Papsttums unmöglich geworden, aber die Päpste waren jetzt durchaus nicht mächtiger, als sie unter der Hoheit der Kaiser gewesen waren; im Gegenteil, unabhängig vom Weltreiche der Kaiser erstarkten die einzelnen Staaten, die durch ihre Neigung, Nationalstaaten zu werden, die einheitliche Kultur durchbrachen, ohne welche der Katholizismus nicht mehr das war, was er zu werden gedroht oder versprochen hatte. Die Nationalstaaten hatten die Sprachen und die Gewohnheiten ihrer Völker zu verteidigen; im starren Mittelalter hatte es Volksmundarten gegeben, aber noch keine Nationalsprachen. Die Nationalstaaten hatten aber noch etwas anderes Neues zu verteidigen: den Nationalreichtum ihrer Völker; gerade die Kreuzzüge, als die Führer erst ganz materialistisch geworden waren, hatten zu einer ungeahnten Entwicklung des Großhandels geführt und hatten das Aufkommen eines reichen Mittelstandes in den Städten begünstigt. Mit nur wenig Übertreibung kann man sagen, daß es bis dahin einen wohlhabenden und darum gebildeten Mittelstand in Europa nicht gegeben

hatte; Wissenschaft, die übrigens größtenteils aus Theologie bestand, fand sich nur bei den Geistlichen, die im Dienste des Papstes standen, und etwa noch bei den Fürsten, deren Stellung von der Kirche abhängig schien. Erst die Nationalstaaten lösten sich von dem Zentrum Rom los, und innerhalb der Nationalstaaten begannen sich — zuerst in Italien — die Nationalsprachen von der Tyrannei des zentralistischen Latein zu befreien. Und als durch den Reichtum der Handelswelt auch die ökonomische Übermacht Roms aufhörte, stand eines Tages das siegreiche Papsttum hilfloser da als in den Zeiten der kaiserlichen Gewalt.

Bei den Machthabern der Politik und des Handels läßt sich im 13. Jahrhundert das Fortschreiten der Aufklärung nicht dokumentarisch nachweisen, wohl aber bei den Sprachmächtigen der Zeit, bei den Dichtern. Freilich, der weitaus größte Dichter des 13. Jahrhunderts, der unvergleichliche Dante (1265—1321), war nur als Eiferer für Nationalstaat und Nationalsprache ein Fortschrittler, als Denker oder als Philosoph war er christlich und katholisch (wenn auch nicht päpstlich) bis auf die Knochen; aber die vielen kleinen Poeten, die das Geheimnis entdeckt hatten, zugleich kunstmäßig und volksmäßig zu singen, schienen mit den Ketten der lateinischen Sprache auch die Ketten der lateinischen Kirche abgestreift zu haben. Nicht gleich bei ihrem ersten Auftreten. Den verlaufenen Klerikern gegenüber, den Vaganten, die sogleich zwar nicht am Dogma, doch am Leben der Geistlichen Kritik übten, waren z. B. die Troubadours in Südfrankreich schon weltlich gebildete Herren, vornehm in der Wahl ihrer Stoffe, kunstreiche Sänger der Liebe und der Ehre. Als aber die Albigenserkriege ihre eigene Lebensfreiheit und den kulturfreundlichen Reichtum
Troubadours ihrer fürstlichen Beschützer bedrohten, da erhoben diese Troubadours ihre Stimmen gegen die Kirche, für die Freiheit. Sie wagen es nicht, ihre Übereinstimmung mit den Ketzern auszusprechen, sie sind keine Glaubenshelden; aber sie werfen der Kirche und ihren Dienern Dummheit und Herrschsucht vor, Luxus und Blutgier. Ein provenzalischer Dichter, Pierre Cardinal, begnügt sich nicht damit, über die Geistlichen zu spotten; er kritisiert Gottes Schöpfung in pessimistischen Betrachtungen. Warum hat Gott die Menschen in das Reich der Niederträchtigkeit und der Sünde hineingesetzt? Sie verlangten ja gar nicht geschaffen zu werden. Gottes Rechnung war falsch. Er hat nicht das Recht, seine unschuldigen Geschöpfe, die er schwach gemacht und dem Teufel preisgegeben hat, von der Seligkeit auszuschließen. Alle Menschen haben das Recht auf Glück und Heiterkeit.

Auch in Deutschland, wo die Abhängigkeit von den Troubadours in der Dichtung allgemein ist, regt sich die Auflehnung gegen die Kirche selbst, nicht nur gegen die kirchlichen Mißbräuche, gegen Reliquientrug

und gegen die Unsittlichkeit der Pfaffen. Man hat oft behauptet, alle diese Schwänke, die in vielen Sammlungen vorlagen, seien nur ein Beweis für die Naivität des Mittelalters, das besser als unsere Zeit Frömmigkeit mit einem hellen Gelächter über die Kirche vereinigen konnte; in Wahrheit aber lachte man nicht, solange man glaubte. Wer sich über die Wundersucht des Volkes lustig machte und über den geistlichen Wucher mit Wundern, der glaubte an keine Wunder mehr. Und die kunstmäßigen Dichter waren nur weniger derb als die Volksbücher, nicht weniger frei. Unser Walther fragt einmal, wie lange Gott denn schlafe. Und Walther wie Freidank stellen, ungeachtet aller ihrer Christlichkeit, wieder die drei Religionen gegeneinander. Dem gleichen Gotte dienen Christen, Juden und Heiden. Ob eine von den drei Konfessionen die richtige sei, das wird nicht entschieden. Freidank weiß schon, daß die Mehrzahl der Menschen nicht katholisch ist; also hätte der Teufel das größere Heer, wenn Ketzer, Juden und Heiden an Gott nicht teil hätten. Auch bei Trimberg und sogar bei Wolfram finden sich ähnliche Anklänge, die wir schon aus Abälards Religionsgespräch kennen. Nur daß, was zu Anfang des 12. Jahrhunderts noch mit logischer Trockenheit vorgetragen wurde, jetzt bereits einen Unterton hat wie ein Murren gegen Gott. Es müsse seinem Vaterherzen unerträglich sein, soviele Kreaturen von der Seligkeit ausschließen zu müssen; ein treuer Heide könne bessere Dienste leisten als ein schlechterer Christ. Alle diese antikirchlichen, mitunter schon antichristlichen Tendenzen stehen im engsten Zusammenhange mit den vollzogenen wirtschaftlichen Veränderungen der Völker und den gegen die Kirche mehr und mehr gleichgültigen politischen Kämpfen der Fürsten; bevor wir aber die Bedeutung des Kaisers betrachten, der die Aufklärung des 13. Jahrhunderts auf eine erstaunliche Höhe brachte — noch mehr durch seine gleichbleibende persönliche Gesinnung als durch seine wechselnde Politik —, müssen und wollen wir in einem weiten Umblick an den fortschrittlichen Gang erinnern, den eben in diesem 13. Jahrhundert das theoretische Denken in der sogenannten Philosophie nahm; und wir werden dabei nicht übersehen dürfen, daß gerade der Bahnbrecher der gesamten modernen Erkenntnis, daß Ockam, der Erneuerer des von der Kirche verdammten und totgesagten Nominalismus, der Beginner einer nominalistischen Psychologie oder der Psychologie überhaupt, als politischer Schriftsteller in die staatlichen Kämpfe der Zeit tief hineingezogen wurde. Vor unseren Augen hebt jetzt an die lange Reihe der englischen Denker, die von Roger Bacon bis auf Hume mehr als alle Denker anderer Völker die Gegenwart beeinflußt haben in der Erkenntnislehre, in der Naturwissenschaft und in der Begründung der bürgerlichen Freiheit im Staate.

Dominikaner und Franziskaner

Es wäre kleinlich, den großen Geisteskampf in der damaligen Philosophie, die langsame Befreiung der Philosophie von der Theologie, etwa nur auf die zufällige Eifersucht und Gegnerschaft der Dominikaner und der Franziskaner zurückführen zu wollen; aber der Gegensatz der beiden Orden bietet doch gewisse Richtungslinien, weil die Dominikaner in der Kirche die aristokratische, die rückschrittliche Partei bildeten (wie heute noch), die Franziskaner aber, freilich fast immer auch innerhalb der Kirche, die demokratische und fortschrittliche Partei. Es ist die schwierigste Aufgabe einer Darstellung dieses immer noch mittelalterlichen Streites, die Ansätze zum Abfall vom Christentum nicht zu verkennen und dennoch in jedem Falle klar festzuhalten, daß auch die Franziskaner sich für treue Söhne der Kirche erklärten und mit einigem Vorbehalt erklären durften; Theologen waren sie alle, sowohl der Dominikaner Thomas, der freilich für seine Theologie (1323) zum Heiligen ernannt wurde und bei seinen Zeitgenossen der Doctor angelicus hieß, als auch die Franziskaner Roger Bacon, der Doctor mirabilis, Duns Scotus, der Doctor subtilis und Ockam, der Doctor invincibilis. Bekannt ist, daß die Streitigkeiten, oft unsäglich scholastische Streitigkeiten, zwischen den Thomisten und den Scotisten die Universitäten noch lange in zwei Schulen spalteten; bekannt ist, daß Rom es 1879 gewagt hat, als ob Spinoza, Hume und Kant nie gelebt hätten, den neuen Menschen den alten Thomas von Aquino und damit den noch älteren, verchristlichten Aristoteles, als den allein maßgebenden Philosophen aufzudrängen, uneingedenk dessen, daß die Kirche selbst in ihrer Dogmatik auf den heiligen Thomas nicht geschworen hatte. Wir werden noch in anderem Zusammenhange zu beachten haben, daß aus der geistigen Aristokratie des Dominikanerordens die frömmste aller Ketzereien hervorging, die mittelalterliche Mystik, die deutsche Mystik der Eckhart, Tauler und Suso, von denen wenigstens die beiden ersten sich bis zu einem gottseligen, aber fast unkirchlichen Pantheismus erhoben; die großen Leuchten der Kirche aber waren die beiden Dominikaner Albertus Magnus und sein einseitigerer, einflußreicherer Schüler Thomas.

Es ist schon ganz kurz erwähnt worden, daß es des Thomas nicht zu unterschätzende Leistung war (die Kirche und eine gefügige Geschichtschreibung nennt es gern seine Aufgabe oder seine Mission), den Heiden Aristoteles zu verchristeln, d. h. den durch die Araber zu der stärksten modernen Geistesmacht erhobenen Aristoteles so unauflöslich mit christlich-theologischen Vorstellungen zu verquicken, daß „der Philosophus“ (so hieß er besonders) für Jahrhunderte aus dem Doctor ordinis, zu dem ihn die Dominikaner bald nach seinem Tode auserkoren hatten, zum

Doctor mundi wirklich gesteigert schien. Wir denken kühler über den scharfsinnigen Mann. Er hat seiner nach Aufklärung ringenden Zeit den Zoll bezahlt, da er mehr als die Scholastiker vor ihm den Menschen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellte, da er sogar auf den neu erstandenen ökonomischen und geistigen Mittelstand einige Rücksichten nahm; aber der Kern seiner Lehre war doch die starrste Dogmatik, verschlimmert durch eine Dogmatisierung der Volksreligion. Nicht ohne einen leisen Humor könnte man sagen: Thomas von Aquino machte ein System der Entwicklung aus der Forma-Lehre des bewußt verchristelten Aristoteles und führte dieses System der Entwicklung für die himmlischen Wesen weiter nach dem von Anfang an gefälschten Dionysios Areopagita; sein Weltbild war also auf eine bewußte und auf eine unbewußte Fälschung aufgebaut.

Noch einmal: dem Dominikaner Thomas standen die Franziskaner nicht als entschiedene Freunde der Aufklärung gegenüber, nicht Roger Bacon, schon gar nicht Duns Scotus, nicht einmal Ockam. Aus den Schriften dieser drei ließen sich unzählige Stellen von gläubigster Kirchlichkeit anführen; Duns Scotus war sogar in einzelnen Punkten noch dogmenfreudiger als der Doctor angelicus. Wenn man den Gegensatz zwischen den stärksten Gedanken der Franziskaner und dem System des Dominikaners (nicht den engen Gegensatz zwischen Thomisten und Scotisten) von der höheren Warte der Gegenwart aus überblickt, so wird es vielleicht nur auf einen Gegensatz der Stimmung, der inneren Neigung hinauslaufen. Beide Parteien hielten sich äußerlich an die Lehre von der doppelten Wahrheit; während aber Thomas das natürliche Licht, die Logik also, wunderlicherweise nur dazu benützen wollte, das Licht der Offenbarung noch heller zu machen, und in ganz verzweifelten Fällen eben an der Brauchbarkeit des natürlichen Lichts zweifelte, waren die genannten Franziskaner kritisch genug, dem natürlichen Lichte „unbedingt" zu vertrauen, na ja, mehr oder weniger unbedingt, und wenn es in der Aufhellung dogmatischer Schwierigkeiten versagte, das Dogma auf sich beruhen zu lassen; ein Zweifel am Dogma wurde nicht geradezu ausgesprochen, entstand aber von selbst in der Seele des Schülers oder Lesers.

Roger Bacon

Unter den problematischen Naturen des 13. Jahrhunderts ragt Roger Bacon gewiß durch eine eifrige Wühlarbeit hervor, mit der er sich selbst aus dem mittelalterlichen Wuste von Wortaberglauben, Metaphysik und Formalismus ans Tageslicht emporringen wollte; den Zeitgenossen galt er wie Albertus Magnus, wie jeder Naturbeobachter für einen unheimlichen Zauberer; heutzutage ist es fast Mode geworden

(eine unbewußte Verführung durch die Gleichheit des Namens ist nicht zu verkennen), nicht erst in Francis Bacon, sondern schon in Roger den Begründer der Erfahrungswissenschaft zu erblicken, also des Materialismus. Man muß freilich ein Auge schließen für allen Aberglauben und für alle Theologie dieses Mönchs, um ihm eine solche Schuld oder ein solches Verdienst zusprechen zu können; die Wahrheit wird wohl sein, daß er, wie viele seiner Zeitgenossen, von der Unfruchtbarkeit der scholastischen Methode völlig überzeugt war und dadurch Anstoß erregte, daß eine dunkle Ahnung ihn von einer empirischen Methode wichtige Entdeckungen erwarten ließ, daß er aber zu eng in astrologischen und mönchischen Aberglauben verstrickt war, um in der Entwicklung der Philosophie die Stellung zu verdienen, die man ihm zuweisen möchte. Und auch seine Bewunderer müssen ihrer Sache nicht ganz gewiß sein, da es sonst unbegreiflich wäre, daß so viele seiner Schriften bis zur Stunde noch ungedruckt geblieben sind.

Es spricht gewiß für irgendeine Unbotmäßigkeit Roger Bacons, daß er zweimal auf päpstlichen Befehl ins Gefängnis geworfen wurde, zuerst um 1260 und dann gar für zehn Jahre um 1280; wir wissen aber nicht, warum er verfolgt wurde, ob um der Bestrebungen willen, das sittliche Leben der Mönche und des Klerus zu verbessern, ob wegen seiner Anläufe gegen die scholastische Methode, ob wegen besonderer Irrlehren. Wir wissen überhaupt wenig von seinem Leben: daß er 1214 in der Grafschaft Somerset geboren wurde, in Paris studierte, in Oxford lehrte und dort auch (wahrscheinlich 1292) starb. Bei der Bewertung der Stellen, die aus seinen Schriften da und dort angeführt werden, sollte nicht vergessen werden, daß er sein Hauptwerk, das Opus majus, zu seiner Verteidigung schrieb, auf Wunsch eines ihm wohlgesinnten Papstes, daß er also bemüht war, darin seine Rechtgläubigkeit zu beweisen.

Er fordert, als ob er schon ein Leibnizianer und ein Aufklärer wäre, eine gründlichere Beschäftigung mit Philologie, Mathematik und Physik; die Begründung dieser Forderung ist aber gewöhnlich so abstrus, daß der Vergleich mit dem 18. Jahrhundert nicht stichhält. Die Sprachen sollen freilich eifriger als bisher getrieben werden, damit man die Bibel (freilich auch den Aristoteles und die Araber) besser verstehen lerne. Die Mathematik jedoch sei die vornehmste Wissenschaft schon darum, weil in der Kategorienlehre des Aristoteles die Quantität unmittelbar auf die erste Kategorie folge, auf das esse; auch sei die Mathematik nötig zum Begreifen der Astronomie, d. h. der Astrologie, der Roger Bacon bis zur Unvernunft ergeben war und die er, der angebliche Vater der modernen Empirie, für eine Erfahrungswissenschaft hielt. Dazu sei gleich

bemerkt, daß er, der doch wirklich ein Gegner der Scholastik war, sich auch in rein naturwissenschaftlichen Fragen mit Buchgelehrsamkeit auf Autoritäten beruft, wie ein Scholastiker, und nicht auf Beobachtung der Sachen. Ein bloßes Wortwissen kann aber seine Sache nicht gewesen sein, sonst hätte er nicht Entdeckungen und Erfindungen machen können auf den Gebieten der Optik und der ernsthaften Astronomie; wird ihm doch auch die Herstellung eines dem Schießpulver ähnlichen Stoffes zugeschrieben.

Stärker als es in den abgedruckten Büchern nachweisbar ist, muß allerdings seine Befreiung von der Gebundenheit des Mittelalters gewesen sein; nur daß wir wahrscheinlich zu weit gehen, wenn wir seine Überzeugung oder vielmehr seine Ahnung mit Schlagworten bezeichnen, die für den Dienst einer bestimmten neuen Weltanschauung geprägt oder für diesen Dienst gedeutet worden sind. So erscheint uns Roger Bacon gelegentlich fast wie ein Sensualist, wenn ihm die logischen Beweise nicht genügen, wenn er die sinnliche Erfahrung zur selbstverständlichen Grundlage machen will; so erscheint er uns ein andermal wie ein Materialist, wenn er als ein Schüler des Averroës die „Formen" aus den Dingen hervorgehen läßt, wenn er der Materie ein „tätiges Vermögen" zuschreibt, sich selbst zu verwandeln; so erscheint er wieder einmal als ein kritisches Genie, wenn er aller Autorität den Krieg erklärt, als Empirist, wenn er für die Naturwissenschaft Beweise durch Experimente fordert und die Experimentalwissenschaft für die Fürstin unter den Wissenschaften erklärt; er spricht sogar wie ein Verkünder der absoluten Notwendigkeit der menschlichen Handlungen (mit einer Verbeugung gegen den lieben Gott), wenn er den Naturlauf durch keine magischen Künste verändern lassen will: nur daß aber dieser letzten Freigeisterei seine Astrologie widerspricht, so wie sie sonst hundertfach von theologischem Geschwätz unterbrochen wird. Doch die Bitterkeit mancher seiner Klagen (besonders im Opus minus) deutet doch darauf hin, daß er sich seiner Überlegenheit bewußt war und sich nur widerwillig der dummen Mehrheit fügte, wohl auch der Mehrheit in der Kirche. Der Satz, daß Verstand stets bei Wenigen nur gewesen sei, findet sich schon bei Roger; einen Aberglauben, den die Kirche in ihren Schutz nehme, dürfe man also nicht bekämpfen. Erst in den letzten Fragen der praktischen Theologie zeigt sich eine ganz neue und ihm eigentümliche Kühnheit: wenn es erstrebenswert ist, daß das Christentum Weltreligion werde, daß es aus Vernunftgründen von allen Ungläubigen angenommen werde, dann müsse es vorher von allen übervernünftigen Elementen gereinigt werden. Man achte auf das Verhältnis dieses Gedankengangs zu der Begründung, welche die Vernunftreligion bei den englischen Deisten fand. Roger

war noch so christlich, daß er vielleicht ganz ehrlich in der Nationalisierung des Christentums ein Mittel der Propaganda sah; da er aber in diesem Sinne gelegentlich doch schon lehrte, das Christentum wäre so alt wie die Philosophie, das Evangelium hätte die heidnische Spekulation nur bestätigt, in der Hauptsache, in der Moral nämlich, träfen Heiden, Christen und Mohammedaner zusammen, mag er doch den Deisten vorgearbeitet haben, ebenso wie ihm die Religionsvergleichung Abälards vorgearbeitet hatte. Über Abälard war er dabei doch weit hinausgekommen, da ihm als Fortschritt der menschheitlichen Kultur doch nicht mehr die Religion allein vorschwebte, auch nicht ein dogmatisch gereinigtes Christentum, sondern schon, soweit ein Mönch einer solchen Weltanschauung fähig war, eine Umformung des menschlichen Denkens durch wissenschaftliche Beobachtung der Natur. Bei Thomas war von den beiden Wahrheiten die der Offenbarung unbedingt die höhere gewesen, die des Heils; bei Roger Bacon ist die Wahrheit der Vernunft nicht gerade die höhere, aber doch die der höher stehenden Minderheit.

Duns Scotus

Der Geschichte der Aufklärung erscheint Duns Scotus dem flackernden Geiste Roger Bacons gegenüber leicht als ein Rückschrittler; aber nur darum, weil sein Denken weniger naturwissenschaftlich gerichtet war, weil seine Schlußfolgerungen, antischolastisch in ihrem Erfolge, doch wieder scholastisch in der Methode waren. Roger, der Erfinder eines unvollkommenen Schießpulvers, ahnte die Möglichkeit einer neuen Waffe gegen die Scholastik, aber er schuf diese neue Waffe noch nicht; die Angriffe des Duns Scotus wurden wirksamer, weil er die alten logikalischen Waffen der Scholastik beibehielt, sie aber mit erstaunlicher Vorurteilslosigkeit anwandte. So haben Duns Scotus und sein Schüler Ockam, ohne auf den Formelkram der Scholastik zu verzichten, wirklich den Geist der Scholastik vernichtet. Sie haben sich auf bloße Negation beschränkt, werfen ihnen die ewigen Jasager vor; als ob nicht die Zerstörung von Zwingburgen von jeher eine verdienstvolle Tat gewesen wäre.

Duns Scotus war, auch wenn er sich in Kritik erschöpfte, obgleich er sich dogmatisch niemals gegen die Kirche auflehnte, eine kraftvollere Persönlichkeit als irgendein Scholastiker. Von seinem Leben weiß man wieder sehr wenig; er wurde in England (wahrscheinlich 1274) geboren, studierte und lehrte zu Oxford, steigerte seinen Ruhm zu Paris, wirkte endlich in Köln, wo er schon 1308 starb. Sein Orden war stolz auf den Doctor subtilis und hat seine gesammelten Werke herausgegeben. Ich habe schon einmal kurz bemerkt, daß die Scotisten womöglich noch dogmenlustiger waren als die Thomisten; Duns selber bestritt kein einziges Dogma der Kirche, aber durch seine Skepsis gegen die thomistische Beweisführung

hat er einer undogmatischen Vernunftreligion mächtig vorgearbeitet, wer weiß, ob unfreiwillig. Er widerlegte mit logischem Scharfsinn nicht das Dasein Gottes, nicht die Unsterblichkeit der Seele, wohl aber die vernünftigen Beweise für diese Dogmen; er zerschnitt dadurch das Tischtuch zwischen der Theologie und der Philosophie. Wieder mußte die Lehre von der doppelten Wahrheit als Schild herhalten, hinter ihm die Rechte der Vernunft zu bergen. Fast noch kirchlicher als Roger erklärte Duns, die Philosophie oder Logik hätte in Glaubensdinge nicht hineinzureden; aber je deutlicher die Trennung wurde, desto kühner konnten Aufklärer den Satz umkehren und auch für die Philosophie Selbständigkeit verlangen. Für die Partei der Alten besagte die Lehre von der doppelten Wahrheit: um das Licht der Vernunft kümmern wir uns nicht; die Partei der Modernen sagte es noch nicht laut, dachte aber schon: um das Licht der Offenbarung, wenn es dem der Vernunft widerspricht, kümmern wir uns nicht mehr. Auf die Bedeutung, die die Kritik des Duns für das Wiederaufleben des Nominalismus, also für den gewaltigsten Umschwung im abendländischen Denken gewann, werde ich noch zurückkommen müssen.

Die englischen Deisten und die französischen Enzyklopädisten waren Weltleute und schrieben für Weltleute, für die wachsende Zahl der Menschen aus dem wohlhabenden Mittelstande, die in ihrer Ablehnung der Kirche von gelehrten Schriftstellern nur noch bestärkt werden wollten; daher waren ihre Zweideutigkeiten in der Hauptsache nur zum Scheine vorhanden; sie wußten, ihre Leser verständen zwischen den Zeilen keckere Blasphemien zu finden, als buchstäblich ausgedrückt waren. Die Zweideutigkeiten des Duns Scotus nennt man Widersprüche, weil sie nicht so offensichtlich sind; er war ein Kleriker, schrieb nur für Kleriker und mußte sich auf Anfeindungen und Verfolgungen gefaßt machen. Und als Kleriker war er auch wohl gar nicht imstande, sich aus der Sprache oder dem Denken des Klerus zu lösen. Wer könnte da immer mit Sicherheit zwischen seiner wahren Neigung und einer halb unbewußten Anpassung unterscheiden. Intolerant gegen die Nichtchristen war er wohl von Herzen; das Gebot „zwinge sie einzutreten", das erst Bayle mit ungebrochener Kraft bekämpfte, wollte Duns gegen die Juden angewendet wissen; wenn er aber die Araber, denen er doch viel verdankte, verfluchte Schweine nennt, andere Akatholiken Esel, wenn er gegen Aristoteles mitunter aufbegehrt und einmal ganz modern die Bildlichkeit des Zweckbegriffs behauptet, dann aber wieder sich demselben Aristoteles unterwirft, so wird man verführt, eher an eine Unehrlichkeit als an ein Schwanken seines wirklich starken Geistes zu glauben. An ein

keckes Spiel mit seinen Gegnern denkt man wiederum, da er einmal das doppelsinnige Bekenntnis ablegt: er bekenne sich zum Evangelium nur, weil er sich (wie Erasmus) zur Kirche bekenne; da er den menschlichen Verstand zum Richter über Theologie und Metaphysik macht und dennoch schon weiß, daß dem Verstande nicht der Primat gebühre, daß der Verstand sich — wie wir sagen würden — an der Natur entwickelt habe. „Wie wir sagen würden." Da liegt der Grund, weshalb wir niemals sicher sein können, ob Duns Scotus mit dem Sinne solcher Sätze über die Schranken seiner Zeit hinausgelangt sei. Vielleicht bewegte sich auch dieser scharfsinnigste Scholastiker mit seinen Zweifeln nur in einem engen Kreise herum. Vielleicht hatte er sich in gutem Glauben die Aufgabe gestellt, die übervernünftigen Dogmen dialektisch in die Vernunft hineinzubringen, und wenn die Vernunft darüber gesprengt werden müßte; vielleicht zog er selbst noch gar nicht den Schluß: was dem Lichte der Vernunft widerspricht oder was in die Vernunft nicht eingeht, das kann nicht die höhere Wahrheit sein; das Widervernünftige ist unvernünftig. Vielleicht war es sein Schicksal und zugleich seine Schuld oder sein Verdienst, wie siebenhundert Jahre später Schuld oder Verdienst von Hegel, daß er selbst die doppelte Wahrheit im Sinne der Kirche lehren wollte, daß aber die frei gewordene Zeit die doppelte Wahrheit im Sinne der Sprache Aufklärung verstand. Für den guten Glauben des Duns Scotus würde die ungeheure Arbeit sprechen, die ihn das Zurechtkneten der Sprache für seine Rationalisierung der Religion gekostet haben muß. Wir, die wir unter dem Dogma vom klassischen Altertum nur etwa das ciceronianische Latein für lateinisch gelten lassen, finden die Sprache des Duns (und auch die Ockams) barbarisch, tot; in Wahrheit war es der letzte Krampf der lateinischen Lebenskraft, und die lateinische Sprache starb erst, als die Humanisten die neuen Gedanken in klassischen Formen ausdrücken wollten. Der Vortrag von Thomas erscheint uns nur darum leichter, geschmackvoller, glatter, weil Thomas eigentlich nichts Neues zu sagen hatte; Duns Scotus und Ockam mußten ihre Sprache martern, wenn sie für das Neue gefügig gemacht werden sollte. Sprache und Denken sind eins. Im letzten Grunde wird es wohl darauf hinauslaufen, daß die tiefsten und scharfsinnigsten Scholastiker, eben Scotus und Ockam, in der Befreiung nicht weiter gelangen konnten, als ihnen die Kette der Sprache Bewegungsraum ließ; so wäre es kein Zufall, daß wirkliche Befreiung vom Dogma, daß ganze Aufklärung erst möglich wurde, als die Forscher in ihren Muttersprachen zu denken wagten.

Eine Legende über den Tod des Duns Scotus könnte symbolisch gedeutet werden. Er soll in einem Anfalle von Epilepsie oder von Schlaf-

sucht lebendig begraben worden sein; man habe auf sein Geschrei im Grabe nicht gehört und so sei er in der grauenhaftesten Weise umgekommen; wie ein Geschrei aus dem Grabe tönte der nächsten Folgezeit die spitzfindige, dabei schwerfällige Dialektik des Duns Scotus, der nichts Widervernünftiges hatte glauben wollen; die sich nach ihm Scotisten nannten, verstanden ihn am wenigsten, aber ein neues Geschlecht verstand ihn. Die sich nach ihm nannten, hießen auch Formalisten und blieben Scholastiker; das neue Geschlecht folgte ihm darin nach, worin er schon ein Naturalist gewesen war. Nur in seiner mittelbaren Wirkung war er ein Aufklärer, unmittelbar wirkte er verwirrend; nicht umsonst nannten ihn manche Gegner, mit einer falschen Etymologie seines Namens (von σκοτος, Finsternis) den Dunkeln.

Der Dunkelheit des Duns muß es auch zugeschrieben werden, daß er in der entscheidenden Frage von der Philosophiegeschichte meines Erachtens falsch klassifiziert worden ist. Der Lehrer Ockams, der den Nominalismus zu neuem und dauerndem Leben weckte, wird unter die Wortrealisten eingereiht. Wie der ganze stramme Dogmenglaube läßt sich freilich auch der kirchliche Wortrealismus aus seinen Sätzen und Worten herausziehen; auch er scheint mit dem heiligen Thomas, dem Supranaturalisten, anzunehmen (was doch schon ein gemäßigter Wortrealismus ist): die Universalien oder Gattungsbegriffe seien vor den Dingen als göttliche Formen oder Ideen, in den Dingen als ihre Quidditäten, nach den Dingen als menschliche Begriffe. Aber Duns lehrt doch im Gegensatze zu Thomas einen gewissen Individualismus, nicht in unserem moralischen Sinne, erblickt also im Individuum die letzte oder die ganze Realität. Daß er dieses Individuum mit fürchterlicher Scholastik aus den „formae" konstruiert, daß er zu der Quiddität zum Zwecke der Individuation noch die Haecceität hinzutreten läßt (zum homo muß noch die Socratität hinzukommen, um das Individuum Sokrates zu bilden), das scheint mir nur sein Ringen mit dem Ausdruck zu beweisen, nicht seine wortrealistische Rückständigkeit. Daß er den Primat des Willens vor dem Verstande behauptet, ist zwar bei ihm selbst kirchlich ganz unanfechtbar, kann aber leicht zu einer Herabsetzung der Logik führen. Zu bloßer Logik wurde aber auch — wie Duns schon wußte — alle Ontologie, wenn der Nominalismus im Rechte war. Duns vollzog freilich nicht eine Verbindung dieser beiden Gedankengänge; er sagte nicht: all unser Wissen ist nur Logik und Logik ist eine minderwertige Tätigkeit unserer Seele; aber Spuren einer solchen Einsicht finden sich häufig bei dem angeblichen Wortrealisten Duns Scotus.

Ockam

Mit besserer Genauigkeit, als Kant der Vollender und zugleich der Überwinder der Aufklärung genannt worden ist, kann man Ockam den

Vollender und Überwinder der Scholastik nennen; schon früh sah man in ihm das Haupt oder doch den Erneuerer des Nominalismus, der damals noch prägnanter Terminismus genannt wurde. *) Seine Zeit, die eine Neigung zu starren Bezeichnungen hatte, blieb nicht dabei stehen, von ihm als dem Doctor invincibilis zu reden; er hieß auch noch der Doctor singularis, der Inceptor venerabilis. Ockam hat die Scholastik formell — und darum für uns fast unerträglich — womöglich noch subtiler gesteigert als Duns Scotus, zugleich aber hat er den Subtilitäten durch Skepsis die Spitzen abgebrochen und hat so wirklich die Erneuerung des freien Denkens eingeleitet, das dann über ihn hinaus, aber unter seinem Einflusse, in England mächtig wurde. Es führt ein sichtbarer Weg von Ockam über Bacon von Verulam, Hobbes und Locke zu Herbert Spencer.

Ockam (gest. 1347) war Franziskaner, zu Oxford ein Schüler von Duns Scotus, in kirchlicher Hinsicht nicht einmal ein Ketzer. Ein Rebell gegen die Kurie nur als Politiker. Darum, weil er für Philipp den Schönen gegen den Papst Partei ergriffen hatte, wurde er nach Avignon geladen und dort gefangen gehalten. Er hatte in einer besonderen Schrift als ein Gesinnungsgenosse der sogenannten Spiritualen (der strengeren Franziskaner) die Autokratie der Päpste bekämpft; sie sollten in weltlichen Dingen dem Kaiser und jetzt auch schon den Königen der Nationalstaaten unterstellt sein, in geistlichen Dingen der gesamten Kirche. Ockam konnte aus Avignon zu Ludwig von Bayern nach München entfliehen, wo er gegen zwanzig Jahre auch als politischer Publizist tätig war und wahrscheinlich gestorben ist. Oft angeführt wurde der Satz, den er zum Kaiser Ludwig gesagt haben sollte: Tu me defendas gladio et ego te defendam calamo. Einem frommen Berichte, nach welchem Ockam erst 1350 zu Capua gestorben wäre, gottgefällig und in arger Reue wegen seiner politischen Schriften, ist kaum eine Bedeutung beizulegen.

Wenn man sich durch die schrecklich scholastische Form seiner Logik durchgewunden hat und für manche unfruchtbare Anstrengung doch wieder auch durch logische Feinheiten belohnt worden ist, entdeckt man am Ende, an welchem Punkte der berühmte Nominalist die bisherige Erkenntnistheorie (auch die des Scotus) entzweischlug. Er redet von den verschiedenen Seelenvermögen nicht viel anders als alle anderen Scholastiker; da plötzlich aber, wo er die Erfassung der sinnlichen Welt durch den Geist behandelt, stellt es sich heraus, was zunächst wie ein

*) Terminus hat eine sehr krause Wortgeschichte. Lehnübersetzung von ὅρος kommt es in der Logik zu der Bedeutung: Begriff, begrenzter, definierter Begriff; der sogenannte Nominalismus war wirklich Terminismus, weil er es nicht mit den Worten der Gemeinsprache, sondern eigentlich mit den Begriffen der Logik zu tun hatte.

Nebenumstand erscheint, daß ihm die Begriffe nicht mehr geheimnisvolle Abbilder der Wirklichkeit sind, sondern bloße Zeichen, „unwillkürliche" Zeichen; er denkt bei diesen Begriffen offenbar doch noch unklar an vorsprachliche Erzeugnisse des Geistes; aber dann werden ihm die Begriffsworte (ein unbewußtes Entstehen der Sprache war seiner Zeit unvorstellbar) zu willkürlichen Zeichen jener geistigen Begriffe, also zu Zeichen von Zeichen. Was damit gewonnen wurde, das wird erst ganz deutlich, wenn man bei den früheren Scholastikern, und zumeist bei den gefeiertsten, unter der ewigen Verwechslung oder Vermischung von Ontologie und Logik gelitten hat; Aristoteles, der für den Begründer der Logik gilt, hatte diese Disziplin noch nicht völlig von einer primitiven Grammatik losgelöst, die christlichen Scholastiker hatten die Logik mit naturwissenschaftlichen Fragen überlastet, erst Ockam machte sie — durch Wiederbelebung des verketzerten Nominalismus — zur reinen Wissenschaft der Begriffe, der termini, zum Terminismus. Die Kategorien, die Prädikabilien, die den christlichen Aristotelikern zum Beweise übernatürlicher Wirklichkeiten dienten, wurden bei Ockam endlich zu bloßen Einteilungsgründen der Begriffe, zu Abstraktionen des Denkens. In der Wirklichkeit seien nur Einzeldinge, die Gemeinbegriffe oder Universalien nur im Denken. Dieser kritische, moderne Realismus — im Gegensatze zu dem scholastischen Wortrealismus — wird natürlich nicht in unserer Sprache vorgetragen; Ockam hält sich noch für verpflichtet, das Neue in alter Weise zu demonstrieren und zu deduzieren, es für die wahre Meinung des Aristoteles auszugeben und die abstrusesten Begriffe der Scholastik zu bemühen. Die Quiddität ist die Verbindung einer materia particularis und einer forma particularis. Trotzdem gelangt er auf scholastischen Umwegen zu einer Weltanschauung, die, in unsere Sprache übersetzt, dem Sensualismus und Empirismus sehr nahe käme: kein Übergang führt von der Erkenntnis der sinnlichen, allein wirklichen Dinge zu einer Erkenntnis der übersinnlichen Dinge; durch logische Beweise kann das Dasein Gottes nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden; aber es ist verdienstlich — Ockam gibt den Grund nicht an —, das Unbewiesene dennoch zu glauben. Die Lehre von der doppelten Wahrheit gewinnt ihre entschiedenste, beinahe schon ironische Gestalt: wir haben die Sätze der Theologie ohne Grund zu glauben, obgleich sie uns aus Gründen der Philosophie unwahrscheinlich oder unwahr scheinen. Wir können nur selten wissen, ob innere Angst vor den letzten Geheimnissen oder äußere Todesangst den Terministen Ockam hinter solche Wortverstecke flüchten ließ; wir wissen nicht, ob es ein verzweifeltes Suchen nach dem unbewiesenen Gotte war oder ein wilder Hohn, wenn er einmal, um

die Allmacht Gottes anschaulich zu machen, sagte: Gott hätte ebensogut die Natur eines Esels wie die eines Menschen annehmen können.

Nun ist aber nicht zu übersehen, daß Ockam erst recht ganz und gar Scholastiker war, daß er mit eigensinniger Einseitigkeit nur Begriffskritik übte, eben durch seinen Terminismus, daß er sich aber auf eine Kritik der Tradition, auf Bibel- oder Dogmenkritik gar nicht einließ. Als ob es vor ihm nicht schon Ansätze zu einer solchen historischen Kritik gegeben hätte, verbohrte er sich in begriffliche Haarspaltereien wie die anderen Gelehrten der Hochscholastik, nur daß er freilich dabei die Begriffe der Theologie zerfaserte; die Dogmatik der kirchlichen Autorität war ihm die andere Wahrheit, an die er nicht rührte.

Neuheit des Entwicklungsbegriffs

Eine Fragestellung, die in der Form des Historismus das Kennzeichen des 19. Jahrhunderts wurde, schien dem Mittelalter noch fremder geblieben zu sein als dem Altertum: wie ist die Welt geworden und wie ist unser Wissen von der Welt geworden? Wohlgemerkt: geworden. Gott hatte die Welt geschaffen, Gott hatte den Menschen die Offenbarung geschenkt. Die Schöpfung auf einmal, die Offenbarung auf einmal. An ein allmähliches Werden der Welt dachte eigentlich niemand. An ein Werden der Offenbarung konnte aber eher gedacht werden, weil forschende Gemüter durch die Tatsache der beiden so ungleichen Offenbarungen in Verlegenheit gebracht wurden. Wie war das mit den beiden Testamenten? Wie waren die drei monotheistischen Sekten entstanden?

Es wäre ein sträflicher Anachronismus, wollte man den Scholastikern eine Einsicht in den geschichtlichen Zusammenhang zumuten oder so etwas in sie hineinlesen. Wissenschaftliche Geschichte, soweit eine solche überhaupt möglich ist, konnte erst aufkommen, als man nicht mehr beim Herabfallen jedes Haares den Finger Gottes beteiligt sah, als man in jedem Geschehen eine natürliche Verkettung von Ursache und Wirkung voraussetzte; die ersten Geschichtschreiber in unserem Sinne waren Hume und Gibbon, darin Schüler des Aufklärers Voltaire und seines Lehrers Bolingbroke. Vollends Religionsgeschichte konnte im 13. Jahrhundert selbst als bloße Aufgabe nicht begriffen werden. Was wir bereits früher, bei Abälard, davon vorgefunden haben, ist bloße Religionsvergleichung ohne geschichtliches Verständnis. Aber wir sind in unserer Darstellung schon in der Zeit, in welcher das berüchtigte Wort von den drei Betrügern aufkam, der folgenreiche Irrtum, daß die drei Sekten von drei zielbewußten und mehr oder weniger übelwollenden Menschen erfunden worden wären; es ist also wünschenswert, vorher zu erfahren, wie sich die Scholastik das Verhältnis (nicht eigentlich die Entwicklung) der Religionsbücher vorstellte.

Wilhelm von Auvergne würde, wäre er nicht in unserer Frage ein Vorläufer Lessings, in diesem Zusammenhange kaum eine Erwähnung verdient haben. Er mag seinerzeit ein hervorragender Gelehrter gewesen sein, ein Bahnbrecher war er keineswegs. Er wurde Bischof von Paris in den Jahren des Übergangs, als Aristoteles durch die Araber auch als Metaphysiker und als Naturforscher bekannt wurde und so der Kirche gefährlich zu werden schien; Wilhelm war vorsichtig genug, die Araber und den alten Aristoteles nur mit dem beneficium inventarii zu übernehmen, d. h. mit der schuldigen Anerkennung jedes Dogmas. Man hat ihm, der als einer der vielen Mitläufer zur Hochscholastik hinüberleitet, allerlei moderne Anschauungen nachgerühmt: er habe die menschliche Willensfreiheit gegenüber der Astrologie behauptet; er habe den Wahrheitsbegriff sehr fein oder sehr spitzfindig untersucht; er habe gar (weil er an einer merkwürdigen Stelle, die vielleicht nur arabisch-neuplatonisch ist, die Welt als die Gesamtheit aller Ideen, als mundus archetypus, dem Sohne Gottes gleichsetzte) schon eine Art Pantheismus gelehrt. Aber solche und ähnliche Anklänge an moderne Wortfolgen sind bei den späteren Scholastikern, die das mächtig angewachsene Gesamtwissen ihrer Zeit nach dem Ausdrucke ringend durcheinander arbeiteten, gar nicht so selten. Die Scholastiker haben weder so dumm, wie Arnold just bei Gelegenheit von Wilhelm von Auvergne sagt, „viel Traktate von theologischer Materie nach ihrer elenden Weise geschmieret", noch haben sie so bewußt und klar, wie manche katholische und auch protestantische Philosophieprofessoren meinen, die theologischen Fragen philosophisch beantwortet. Wilhelm von Auvergne

Als Lessing 1780 (ein Jahr nach dem „Nathan", ein Jahr vor Kants Vernunftkritik) seine „Erziehung des Menschengeschlechts" herausgab, schien er wieder einmal den Orthodoxen entgegenzukommen, da er mit dieser Schrift ausdrücklich dem Fragmentisten widersprach, der das ganze Alte Testament als geoffenbartes Wort Gottes verworfen; in Wahrheit stand Lessing wieder einmal ein Stockwerk höher als Reimarus und erblickte Entwicklung, wo der Aufklärer Reimarus Betrug gewittert hatte. Seit hundert Jahren ist es bekannt, daß Lessing sein Bild von der Erziehung auf den drei Altersstufen des Menschengeschlechts einem Kirchenvater oder vielleicht auch einem Scholastiker entlehnt hatte. Er konnte es unserem Wilhelm von Auvergne entlehnt haben. Der sagt wörtlich, das Volk Israel habe die Bibel wie ein Elementarbuch oder ein Abcbuch der Sitte empfangen; der Jude, der jetzt arabische Philosophie studiere, sei kein rechter Jude mehr. Erst auf einer späteren Stufe habe das jüdische Volk ohne Schaden erfahren dürfen, daß die Bücher Moses außer der Offenbarung auch menschliche Gedanken enthalten. Das Neue Testament

bringe ebenso wie das Alte die Gesetze der Naturreligion, dazu als Komplement das neue Gesetz der Liebe. Von dem dritten Reiche Lessings ist selbstverständlich noch nicht die Rede; Wilhelm war ein zu stramm katholischer Bischof. Er erblickt im Islam einen Rückschritt des Monotheismus und sagt nicht, ob die künftige Weltreligion das gegenwärtige oder ein weiter entwickeltes Christentum sein werde. Aber schon bald nach Wilhelm findet sich ein Mann, Raymundus Lullus, der durch seine tollkühnen logischen Spielereien berühmter geworden ist als durch seinen Fanatismus für Ausbreitung des Christentums, der trotz seiner Zudringlichkeit nicht mehr auf dem „zwinge sie einzutreten" bestand, sondern wenigstens die Juden und Araber aufforderte, ihre Religion zu prüfen und ihre Gründe miteinander zu vergleichen. Das schien gut christlich, war aber doch wohl schon gefährlich, weil die Nutzanwendung auf die Christen nahelag. Wenn, wie doch schon ahnungsweise ausgesprochen worden war, die Grundlage aller positiven Religionen die gleiche deistische Naturreligion ist, dann mußte sich auch der Christ aufgefordert fühlen, die ausschließende Wahrheit seines Glaubens einer Probe zu unterwerfen. Wirklich sind aus dieser Zeit Nachrichten erhalten, daß auf einen Mohammedaner, der die Taufe annahm, zehn Christen kamen, die zum Islam übertraten; sogar von solchen Christen wird berichtet, die sich zum Judentum bekehrten.

Raymundus Lullus

Die Überraschung über solche Tatsachen wird gemindert, wenn man erfährt, welche Fortschritte die Religionsvergleichung seit Abälard gemacht hatte. Ungelehrte und gelehrte Gespräche über diesen Gegenstand scheinen in Paris zur Zeit Wilhelms Mode geworden zu sein. Die Zahl der Indifferentisten war gewachsen. Man lobte am Judentum, daß es irdisches Glück verheiße, am Islam sogar, daß er der Naturreligion am nächsten stehe. Wenn nun nach der astrologischen Wissenschaft die drei Konfessionen nebst allem Zubehör von den Konjunktionen der Planeten vorherbestimmt waren, dann war die eine Religion ebenso notwendig wie die andere, ebenso notwendig wie etwa die klimatischen Beschaffenheiten der verschiedenen Länder. Die Aufgeklärten konnten fragen, ob man sich gegen die ererbte Religion nicht eher auflehnen dürfte als gegen die Bodenbeschaffenheit seiner Heimat; dann hatten aber die Araber auf ihren Glauben das gleiche Recht wie die Christen auf den ihren. Eine solche Anschauung konnte von einem Systematiker wie Thomas als Fatalismus gedeutet werden, bei den Weltleuten war sie eine ganz neue Gleichgültigkeit gegen die ererbte Religion. Der Calvinismus existierte noch nicht, der sich lieblos mit dem grausamen Gotte abfand, welcher nach unerforschlicher Willkür die Mehrzahl der Menschen zu der

ewigen Höllenpein verdammte; die Weltleute hatten die Araber als gleichwertige Menschen kennen gelernt und wollten an deren Verworfenheit nicht mehr glauben; auch leuchtete es den Weltleuten nicht mehr ein, daß das Auswendiglernen der Dogmen über Heil und Unheil im Jenseits entscheiden könne. Wilhelm von Auvergne selbst berichtet über eine aufgeklärte Partei, die über eine prüfende Vergleichung der Religionen schon hinausging, die beinahe mit Lessings Worten das Heil in jedem Glauben, in jedem Gesetze, in jeder Sekte erblickte, insofern der Anhänger nur seine Meinung für gut und gottgefällig halte.

Der philosophisch aufklärende Einfluß der Araber ist schon erwähnt worden, ebenso der moralisch oder menschlich aufklärende Einfluß des Verkehrs, der sich in den späteren Kreuzzügen zwischen Christenheit und Islam herausbildete; wie mächtig aber die schon kurz erwähnte Pariser Mode des Averroismus schon vor der Mitte des 13. Jahrhunderts auf das Abendland wirkte, wie dieser — ich möchte sagen — arabische Humanismus der Religionslosigkeit des späteren antiken Humanismus vorarbeitete, das ist noch nicht genügend dargestellt worden. Auch ich muß mich mit einigen Andeutungen begnügen, die ich wieder dem Buche Reuters entnehme. Averroisten

Um das Jahr 1240 gab es an der theologischen Fakultät von Paris nicht geringe Aufregung, da die Orthodoxen und die Naturalisten (so wurden die Averroisten von einem Papste genannt) aneinander gerieten, neuerdings, denn seit mehr als zehn Jahren hatten die Kämpfe unter den Studenten nicht aufgehört. Was die Averroisten damals in Frankreich lehrten, war nicht mehr und nicht weniger als ein in scholastischen Wortkram eingehüllter Panpsychismus, der buchstäblich der Kirchenlehre nicht widersprach, der aber mindestens zu Ketzereien in der Psychologie führen konnte. Man suchte den Streit an der Universität zünftlerisch so zu schlichten, daß fortan der Theologe nur noch über theologische Dinge lesen durfte, der Philosoph nur über philosophische Dinge (fünfhundert Jahre später hat der Pietist Francke ein ähnliches Schweigegebot gegen den Aufklärer Thomasius durchgesetzt, Francke, der in Halle selbst keinen Lehrauftrag für Theologie hatte und dennoch theologische Vorlesungen hielt); die Lehre von der doppelten Wahrheit nahm die groteske Form an, daß die eine Wahrheit bei der einen Zunft war, die andere Wahrheit bei der anderen Zunft. Auch wenn es nun nicht ausdrücklich bezeugt wäre, würden wir erraten können, daß diese Einrichtung nur der aufklärerischen Neigung unter den Studenten zugute kommen konnte; die jungen Leute hatten wie immer ihre Freude am Neuen, erst recht, wenn es verboten war. Die averroistischen Philosophen scheinen sich sehr gut

darauf verstanden zu haben, in ihren Kollegien auch Glaubensfragen zu besprechen, vielleicht etwa beispielmäßig oder durch Andeutungen; dazu gab es für die damalige Methode Gebiete genug, die der Theologie und der Philosophie gemeinsam waren. Noch nach Jahrzehnten mußten immer wieder neue Beschlüsse gefaßt werden, in denen den Philosophen untersagt wurde, über die Trinität oder die Inkarnation zu reden. Daß die Tendenz der Averroisten wirklich unchristlich war, ersehen wir mit Sicherheit aus einem Beschlusse von 1271, der ganz naiv verordnet: kein Pariser Professor dürfe über eine der Theologie und der Philosophie gemeinsame Frage disputieren, wenn er sie gegen den katholischen Glauben entscheiden wolle. Wie in unseren Tagen gegen die sogenannten Modernisten, so wurde im 13. Jahrhundert gegen die Pariser Averroisten der stärkste Gewissenszwang ausgeübt; sie mußten schwören, auch die jüngsten unter ihnen, sich dem Willen der Kirche zu unterwerfen. Es half nichts. Es half auch nichts, daß der Papst einen Index der verbotenen Lehrsätze aufstellen ließ. Über alle Fakultätskämpfe hinaus, hinaus über die beginnenden Katzbalgereien zwischen Dominikanern und Franziskanern, blieben die Averroisten bei ihrer allerdings unchristlichen Behauptung: die Philosophie sei die einzige Wissenschaft, sie habe alle Fragen ohne Ausnahme nach sachlichen Gründen zu entscheiden und lehre ewige Wahrheiten. Der heilige Thomas denunziert diese Philosophen einmal, daß sie von ihren Widersachern als den Katholiken geredet, sich selbst also nicht zu den Katholiken, d. h. Christen, gerechnet hätten. Die Denunziation war übel, aber ihr Inhalt war berechtigt. Ohne Zweifel hatten die Averroisten tatsächlich den Satz aufgestellt oder doch mit unterlaufen lassen, der sich mit der Redensart von der doppelten Wahrheit nicht mehr vertrug, der die theologische Unwahrheit der philosophischen Wahrheit entgegenstellte: quod sermones theologiæ fundati sunt in fabulis, die theologische Sprache sei auf Fabeln gegründet. Und was Averroës selbst bezüglich des Islam nicht gewagt hätte, das wagten jetzt die französischen Averroisten: sie verallgemeinerten den Satz von den falschen Grundlagen der christlichen Theologie und entdeckten, daß alle Religionen unwahr wären. Dabei ist besonders zu beachten, daß wir nicht viele einzelne verwegene Denker als Vertreter dieser Aufklärung namhaft machen können, daß wir die keckſten Gedanken (die theologische Wissenschaft verschulde die Unwissenheit, die christliche Religion verhindere das Wissen) nur als die Meinungen der Modephilosophie in den rechtgläubigen Gegenschriften finden; gerade diese Anonymität der Aufklärung läßt auf weite Verbreitung schließen. Wir begegnen da schon (unter scholastischen Verklausulierungen) der ganz modernen Anschauung, daß die Gesichte der

Ekstase natürlich, psychologisch zu erklären seien; daß die Bibel nicht minder als der Koran Sagen enthalte; daß eine positive Religion durch keine Zurückführung auf eine Naturreligion vernünftig gemacht werden könne.

Um doch einen dieser christlichen Averroisten, die eher Aufklärer als Ketzer waren, anzuführen, nenne ich den früher falsch beurteilten, jetzt in seiner ganzen Gefährlichkeit deutlich erkannten Siger von Brabant. Siger von Brabant
Er war im 13. Jahrhundert einer der angesehensten Lehrer der Pariser Artistenfakultät, wurde wegen seines Averroismus angeklagt und starb um 1280 in Italien, von seinem Sekretär ermordet, vielleicht nicht aus Fanatismus. Seine Hauptlehren, die sich nicht wesentlich von denen der anderen gleichzeitigen Freigeister unterscheiden, waren durchaus unchristlich, waren eigentlich nicht einmal mehr deistisch.

Eine erste Ursache oder Gott wird nicht geradezu geleugnet; da aber diese erste Ursache, die reine Intelligenz ist, nichts kennt außer sich selbst und sich darum um die vergänglichen Erdendinge nicht bekümmert, so ist von einer Vorsehung eines persönlichen und lebendigen Gottes nicht mehr die Rede. Der Grundgedanke aller monotheistischen Religionen ist aufgehoben.

Siger lehrt mit den Averroisten schärfer, als es Aristoteles getan hatte, die Ewigkeit der Welt und der Arten; es gibt also keine Weltschöpfung und keinen Weltuntergang.

Wie in der Vorstellung, daß Gott nichts außer sich selbst kenne, schon ein gewisser geistiger Pantheismus verborgen ist, so in der Annahme eines einzigen und einheitlichen Intellekts eine Leugnung der individuellen Menschenseelen. Eine noch unchristlichere Folgerung aus dieser Einheit eines universellen Intellekts war aber der Satz: die Weltseele (das Wort wird aber meines Wissens nicht gebraucht) geht nur eine lose Verbindung mit den Einzelmenschen ein, die Einzelseele stirbt mit ihrem Leibe.

Endlich leugnet Siger von Brabant mit den Averroisten die Freiheit des menschlichen Willens; wenn also der Tod der Einzelseele ein Weiterleben im Jenseits unmöglich macht, so würden jenseitige Belohnungen und Strafen für notwendig vollzogene Handlungen überdies das sittliche Gefühl verletzen.

Sechster Abschnitt

Kaiser Friedrich II.

Bei einer so gottlosen Weltanschauung ist es fast unerheblich, daß die Averroisten einzelne Glaubensartikel der Kirche vom Standpunkte ihrer Naturphilosophie besonders bestritten: die Schöpfung der Welt

aus dem Nichts, die Schöpfung Adams aus Erde, die Auferstehung von den Toten. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß gerade bei so robusten Glaubensartikeln die Formel von der doppelten Wahrheit häufig wiederkehrt, die da grundsätzlich doch schon kaum mehr galt. Man wollte nicht zuviel Anstoß geben, man wollte das ungebildete Volk in seinem Glauben nicht stören. Nur die vornehme Welt und der reiche Mittelstand, an den diese Modephilosophen vielleicht zumeist dachten, sollten in die Geheimnisse der neuen Philosophie eingeweiht werden, die jetzt in Wahrheit eine Weltweisheit wurde. Mag auch manche Verteidigung der ungehemmten Geschlechtslust den Averroisten von ihren Feinden unterschoben worden sein, offenbar wollten diese Unchristen weder von Askese, noch von Keuschheit, noch von den Schranken der Ehe etwas wissen. Man staunt, so rasch nach den Predigten der Weltflucht die Ratschläge eines echten Epikureismus zu vernehmen; die späteren Atheistenriecher, die (bis Bayle dem ein Ende machte) an jedem Ungläubigen Unsittlichkeit entdecken zu müssen glaubten, scheinen bei diesen mittelalterlichen Freigeistern Recht zu behalten. Andere Unchristlichkeiten, die doch mehr als Ketzereien waren, scheinen verbreitet gewesen zu sein: Zweifel an der Unsterblichkeit, Verachtung des Gebets, Vernachlässigung des kirchlichen Begräbnisses; aber alle diese Freigeister sagten sich nicht von der Kirche los; man ging sogar zur Beichte, doch nur in Anpassung an die bestehende Sitte.

Sicherlich haben die politischen Verhältnisse den Trotz der Freigeister entschieden gekräftigt, in Frankreich früher und nachhaltiger als in dem rückständigen Deutschland, wo der Kampf mit Rom noch nicht von einem Einheitsstaate geführt wurde. Der französische König fühlte sich mächtig genug, die übernatürlich begründeten Ansprüche der Kurie abzulehnen und die Rechte des Staates auf natürliche Grundlagen zu stellen. Noch wurde von Staats wegen das Dogma unberührt gelassen; aber die Averroisten in Paris durften unbehindert sagen, daß sie die Dogmen, die sich von der Vernunft nicht erweisen ließen, nicht verstünden; dieses ironische Nichtverstehen mag aber von den Zuhörern ganz richtig als Ablehnung aufgefaßt worden sein. Wenn so ein Freigeist mit scheinbarem Ernste versicherte, er könnte die geheimnisvollen Dogmen oder die dogmatischen Geheimnisse als Christ für wahr halten, als Philosoph aber für unwahr, so wußten die gebildeten Leute in Paris, was sie davon zu halten hätten: das Evangelium war den Modernen zu einer Fabel geworden.

Ewiges Evangelium

Nun wurde um die Mitte des 13. Jahrhunderts den vergänglichen Evangelien ein ewiges Evangelium entgegengestellt, in Anknüpfung

an ein Zufallswort (14, 6) der Offenbarung Johannis. Diese prophetischen Bücher wirkten damals schon seit mehr als fünfzig Jahren, wurden aber erst 1254 von einem Franziskaner neu herausgegeben. Reuter sieht die Sache so, als ob auch die Jünger des ewigen Evangeliums Aufklärer gewesen wären; er verwirrt da aber doch wohl die Begriffe der reformatorischen Ketzerei und der antichristlichen Aufklärung, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß auch die Verkündigung des ewigen Evangeliums zur Erschütterung der Rechtgläubigkeit beigetragen haben muß. Der heilige Franziskus hatte diese Wirkung unmittelbar noch nicht gehabt, weil er zwar durch Abschaffung des persönlichen Eigentums (die Wohltäter seines Ordens durften aber nicht arm sein) die soziale Grundlage der Christenheit auf den Kopf stellte, die Hierarchie gründlich reformieren wollte, aber die kirchlichen Dogmen mit unerhörter Inbrunst wie neu erlebte; sein Zeitgenosse Joachim von Fiore, der erste Verkünder des ewigen Evangeliums, mag zuerst auch nur ein in Frömmigkeit glühender Phantast gewesen sein, seine Anhänger aber hörten aus seinen Wahrsagungen nicht ohne Grund kirchenfeindliche Lehren heraus: die Autorität von Rom wurde nicht anerkannt, das Christentum, das sich vorläufig aus dem Neuen Testamente entwickelt hatte, wurde als die Vorstufe des künftigen ewigen Evangeliums angesehen. Es war von äußerster Wichtigkeit, daß die Kirchenreform der strengeren unter den Franziskanern sich mit diesem *εὐαγγελιον αἰωνιον* verband. Sie sind ja die Demokraten, die im 14. Jahrhundert die Partei des Rienzo ergreifen werden, die aber schon hundert Jahre vorher sich für die allein berufenen Prediger einer neuen Botschaft halten (nullus simpliciter idoneus est ad instruendum homines de spiritualibus et aeternis nisi illi, qui nudis pedibus incedunt).

Ich stimme der Hypothese Reuters zu, nach der Joachim von Fiore, über welchen freilich fast nichts bekannt ist, die Bücher gegen Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben hat, die dann gegen Mitte des 13. als die Prophezeiung des neuen ewigen Evangeliums betrachtet oder gar geradezu als das neue ewige Evangelium verehrt wurden; eigentlich kommt es aber auf die Echtheit dieser Schriften gar nicht an. Genug daran, daß um 1250 ein Religionsbuch verbreitet wurde, das das bestehende Christentum für eine bloße Schale der Wahrheit erklärte, für eine vorübergehende Erscheinung, für einen mißglückten Versuch. Mit mehr Tapferkeit als Klugheit wurde ein bestimmtes und sehr nahes Jahr für den Zusammenbruch der christlichen Kirche angegeben, das Jahr 1260; nachher wird nur noch Joachim von Fiore gelten, man wird nicht mehr über Ketzereien klagen, an der Seligkeit der Schismatiker und der

Juden nicht zweifeln und endlich im dritten Reiche (in tertio statu mundi) die Sakramente des Neuen Testaments abschaffen.

Man sieht, die Lehren des ewigen Evangeliums (oder seiner Ausgabe von 1254) waren gefährlich genug für die herrschende Kirche, aber sie waren nicht aufklärerisch. Nicht nur, daß die Prophezeiungen sich zuletzt auf das abzuschaffende Evangelium beriefen, die Zukunft erst sollte das wahre Christentum bringen. Das ist meinetwegen Ketzerei oder gar Rebellion, religiöse Gleichgültigkeit oder Aufklärung ist es nicht.

In Paris freilich wurde von den Gegnern der Franziskaner die Gelegenheit benützt, das ewige Evangelium als unchristlich und als atheistisch zu verschreien; die Kirchenbehörde ging sehr streng gegen das Buch vor, sehr gelinde gegen den Orden, der es unter seinen Schutz genommen hatte. Einige Abschriften des Buches wurden vertilgt, aber in Frankreich wie in Italien wurde es jetzt erst recht gelesen. Die Anhänger mögen den Untergang alles Bestehenden, so ungefähr einen Weltuntergang, mit der grauenhaften Erregung erwartet haben, die im Mittelalter mehr als einmal nach eschatologischen Wahrsagungen beobachtet worden war. Es kam in dem Schicksalsjahre zum ersten Male zu den wahnsinnigen Selbstzerfleischungen der Flagellanten, die von Dominikanern aufgepeitscht worden waren, durch die tolle Geißelung Gottes Zorn zu beschwichtigen; die Joachimiten erblickten in diesem Schrecknis das erste Zeichen des Weltendes. Man weiß aber, daß das Jahr 1260 vorüberging, ohne einen Zusammenbruch der Welt oder auch nur des Christentums. So wenig aber — um Kleines mit Großem zu vergleichen — die Nichterfüllung der messianischen Hoffnungen die Ausbreitung des Christentums gehindert hatte, so wenig störte der Fortbestand der Welt den engen Kreis der Joachimiten in ihrem Glauben an das ewige Evangelium. In einer Geschichte der Demokratie müßte von ihnen noch erzählt werden, aus der Geschichte der Aufklärung verschwinden sie.

Noch eine andere Ketzerei, die im 13. Jahrhundert so ungefähr für pantheistisch und unmoralisch galt, hatte ihren Anfang in der Zeit des heiligen Franziskus oder noch etwas früher. Der Mann, nach welchem sich diese Leute Amalricaner nannten, war der Pariser Philosophieprofessor Amalrich von Bena (Almaury de Bennes), der schon im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts starb. Ohne die kirchliche Sprache, vielleicht auch ohne geradezu den Glauben aufzugeben, lehrte er, jeder Mensch sei ein Glied Gottes oder Christi, und diese Überzeugung verbürge die Seligkeit. Auch er wurde gezwungen zu widerrufen, kurz vor seinem Tode; es scheint, daß seine Anhänger, durch die Verfolgung geschreckt, einen Geheimbund stifteten, der in den folgenden Jahrzehnten

Amalrich von Bena

auch ungelehrte Zweifler und sogar Weiber aufnahm, die jetzt ohne scholastische oder theologische Formulierung nur durch unkatholische oder unkirchliche Ansichten verbunden blieben. In zweideutigen Worten, deren Herkunft aus dem ewigen Evangelium nicht ganz sicher steht, wurde die Lehre von den drei im Werte aufsteigenden Weltaltern vorgetragen, dem Weltalter des Vaters, des Sohnes und des Geistes; der Geist wurde nicht immer der heilige Geist genannt; man dachte wohl schon damals eher an etwas ganz Undogmatisches; man wollte weder von den Dogmen noch von den Gnadenmitteln der Kirche etwas wissen. Die Natur könne sich selber heiligen; der Leib Christi sei im Brote des Altars nicht anders als in jedem anderen Brote oder in irgendeinem anderen Ding; Gott habe aus Ovidius ebenso gesprochen wie aus Augustinus.

Dieser Geheimbund von aufgeklärten Schwärmern (man denke zum Vergleiche an die aufgeklärten Pietisten in Deutschland, wie Dippel einer war) muß sich sehr früh gebildet haben, da er schon bald nach dem Tode Amalrichs ausspioniert wurde; die geistlichen Mitglieder wurden eingekerkert, einige Laien verbrannt, die Gebeine Amalrichs wurden ausgegraben und auf dem Felde verstreut, aber der Bund der Amalricaner blieb weiter unbehelligt, vielleicht weil die Kurie den französischen König und den Kronprinzen nicht reizen durfte. Die Ausrottung der Albigenser, die den Bestand der kirchlichen Macht bedrohten, mochte der Kurie wichtiger scheinen als die Verfolgung von Schwärmern.

Ortlibarier

Noch dunkler ist die verwandte Ketzerei der Ortlibarier. Man wäre versucht, diese Sektierer für völlig unchristliche Anhänger einer Vernunftreligion zu halten, da sie in Jesus ein sündiges, natürlich erzeugtes Menschenkind sahen, das nur die uralte Naturreligion erneuert habe; die Arche Noah sei schon voll von Ortlibariern gewesen. Nicht wörtlich, aber dem Sinne nach lehrten sie bereits, das Christentum wäre so alt wie die Welt; und die Welt hätte überdies keinen Anfang gehabt, wäre also nicht geschaffen worden. Sie verwarfen die Einrichtungen der Kirche nicht, deuteten aber Taufe und Abendmahl bildlich oder moralisch, jedesfalls nicht kirchlich.

Hatten nun sowohl die Amalricaner als die Ortlibarier ihre Herkunft von theologischen Spekulationen nicht ganz vergessen, konnte man ihnen trotz ihrer Ketzereien eine reformatorische Absicht oder gar die Sehnsucht nach einem erneuten positiven Christentum zutrauen, so traten seit der Mitte des 13. Jahrhunderts wie plötzlich zügellose Banden auf, die ohne jedes Verhältnis zu Theologie oder Kirche so lebten und dachten, wie fromme Prediger heute noch die Aufklärer und Atheisten darstellen. Sie nannten sich selbst die Brüder und Schwestern vom Geiste oder vom

Brüder vom freien Geiste

freien Geiste. Sie verzichteten auf Heimat und Beruf und lebten nicht so sehr vom Bettel als eigentlich von Erpressungen, die sie für ihr gutes Recht hielten; denn sie waren Kommunisten und sahen darum im Diebstahl nichts Ungehöriges. Außer vielen Handwerkern muß es auch Kleriker oder Vaganten unter ihnen gegeben haben, die schreiben konnten; denn ihre Lehre wurde auch in Flugschriften verbreitet, die offenbar — wir besitzen nur tendenziöse Berichte der Gegner — in der Volkssprache abgefaßt waren, um die verwegensten Anschauungen der vorausgegangenen Ketzer zum Gemeingute zu machen. Auf die Bibel haben sie sich kaum mehr berufen; die Bibel enthalte viele bloß poetische Erfindungen; wenn die heiligen Bücher vernichtet wären, könnte man bessere und glaubwürdigere machen. Aus den Brüdern und Schwestern spreche der Geist, d. h. die Vernunft. Hie und da klingt ein roher Pantheismus an. Ein überweltlicher Gott existiere nicht. Der Mensch sei Gott. Der gottgleiche Mensch bedürfe keines Mittlers. Die Brüder und Schwestern vom Geiste sind vollkommen und brauchen sich an kirchliche Vorschriften nicht zu kehren. Das Losungswort ist: Freiheit. Die christliche Kirche sei eine Albernheit. Wo der Geist Gottes sei, da sei die Freiheit.

Wenn man die zerstreuten Äußerungen der Brüder und Schwestern vom freien Geiste, die aus den Prozeßberichten zusammengestellt worden sind, in einem Atem liest, glaubt man die aufreizende Rede eines Religionsvernichters von 1793 zu vernehmen. Fasten, Beten ist nur schädlich. Das Abendmahl ist von geizigen Pfaffen erfunden worden, Päpste und Bischöfe sind Betrüger. Bei der Wandlung habe ein Freier stehen zu bleiben. Das Blut eines guten Menschen sei ebenso verehrungswürdig wie das Blut Christi. (Ich unterdrücke die gemeinste Beschimpfung.) Jede Tat sei notwendig; sittlich sei, was die Brüder und Schwestern sittlich nennen. Die Freiheit kenne keine Regel, also auch keine Sünde. Der Freie könne nicht sündigen, auch wenn er nach der Meinung der Christen eine Todsünde begehe. Vor dem Geiste gebe es weder Diebstahl noch Hurerei. Jüngstes Gericht, Hölle, Fegefeuer, Auferstehung, lauter Unsinn. Die Lehre von Lohn und Strafe im Jenseits, überdies wie jede Berufung auf Belohnung, unmoralisch. Selig sei, wer sich selbst selig mache, mag er Jude oder Christ oder Mohammedaner sein. Hier auf Erden sei das Reich Gottes und die ewige Seligkeit. Darin bestehe die wahre Religion.

Der Schauplatz, auf welchem diese ersten Libertiner bandenweise ihr Wesen trieben, war der deutsche Rhein. Von Basel bis Köln; unter Karl IV. traten sie auch in Böhmen auf und in Oberitalien. Nicht aufgeklärt ist es, warum die Brüder Begharden hießen, die Schwestern

Beguinen; sehr beachtenswert, daß Gottfried Arnold, der doch sehr oft den Nagel auf den Kopf traf, diese Begharden und Beguinen, die mit den gleichnamigen bigotten Frommen einer späteren Zeit nicht zu verwechseln sind, aus dem Kreise der papstfeindlichen Franziskaner hervorgehen läßt, der sogenannten Fraticellen, die sich wirklich ebenfalls auf den Geist beriefen und sündlos zu sein behaupteten.

Wir sind in der Darstellung bereits öfter über den Zeitpunkt hinausgelangt, an welchem die Aufklärung des 13. Jahrhunderts sich in der glänzenden Erscheinung des romantischsten unter allen deutschen Kaisern verdichtete, in Friedrich II., dem großen Staufer. Die Legende des bewußten Atheismus wob sich um seine Person wie Wunderlegenden um frömmere Fürsten. Es wird schwer auszumachen sein, inwieweit die Papstfeindlichkeit der radikaleren Franziskaner (durch die Ketzereien der Joachimiten, der Amalricaner und auch schon durch die Begharden) seine Kirchenfeindschaft beeinflußt hatte oder sein Beispiel erst den Übermut der Brüder vom freien Geiste steigerte. Nur eine Vermutung möchte ich wagen, die meines Wissens noch nicht aufgestellt worden ist: daß die heute noch dichterisch fortwirkende Legende von der Bergentrückung des Kaisers mit der Prophezeiung Joachims zusammenhängt. Bekanntlich wurde ursprünglich von Friedrich II. erzählt, er harre im Zauberschlafe auf das neue Reich, erst später wurde diese Sage auf seinen Großvater Friedrich Barbarossa übertragen; mir scheint es sehr nahe zu liegen, der Glaube sei daraus entstanden, daß das Weltende von den Joachimiten an den Tod des Kaisers Friedrich II., des Antichrists, geknüpft war, und daß die überzeugten Joachimiten lieber ein Fortleben des Kaisers als die Unwahrheit der Prophezeiung anzunehmen geneigt waren. Es gehört nicht zu dieser Frage, welcher Welt Ende diese Phantasten im Auge hatten. Der Staufer Friedrich

Wie dem auch sei, Kaiser Friedrich war nicht ein Romantiker im ästhetischen Sinne der Novalis und Heine, sondern ein echter, realistischer Romantiker des Mittelalters. Noch weniger als sein Namensgenosse, als der König Friedrich II. von Preußen, machte er seine gottlose Überzeugung jedesmal zum Grundsatze seiner Regierungshandlungen; Kaiser Friedrich ließ sich sogar zu dem letzten der eigentlichen Kreuzzüge herab und zu strengen Gesetzen gegen die Ketzer, sobald seine Politik Nachgeben gegen den Papst zu verlangen schien. In seinem Herzen blieb er von Jugend auf gleichgültig gegen das Christentum, feindlich gegen die Kirche; aber seine Tätigkeit drehte sich, fast unabhängig von solchen Gedanken, einzig und allein um die Behauptung seiner Macht im weltlichen Reiche, um die Vermehrung seiner Hausmacht durch die Herrschaft

über Italien. Als Politiker war Friedrich seit seinen Jünglingsjahren ein gelehriger, nicht immer den Lehrern überlegener Schüler der römischen Kurie. Wie man ihn dort bald wie einen treuen Sohn der Kirche, bald wie den schlimmsten Ketzer behandelte, je nachdem die weltliche Macht der Päpste von ihm Nutzen oder Schaden erwartete, so machte auch er sich keine Skrupel daraus, vom Papste bald als von dem Heiligen Vater, bald als von dem Antichrist zu reden. Machiavellismus auf beiden Seiten, bei den Gibellinen wie bei den Guelfen.

Man muß die eigene Gedankenarbeit Friedrichs nicht überschätzen; ein Kaiser, der Verse macht, Bücher schreibt und mit Philosophen verkehrt, gilt leicht für einen Dichter, einen Gelehrten und einen Denker. Sicher aber ist, daß er in seiner ganzen Geistesrichtung entschieden zu den Modernen seiner Zeit gehörte, zu den — um die allgemeinste Bezeichnung zu wählen — Averroisten; und wenn schon seit mehr als hundert Jahren das Lesen arabischer Bücher und der oft friedliche Verkehr mit den Mohammedanern die Starrheit des mittelalterlichen Christentums gebrochen hatte, so war jetzt der Einfluß der Sarazenen auf Kaiser Friedrich doch ein noch stärkerer geworden. Der Fürst, der in Sizilien mit mohammedanischen Untertanen auskam, der seinen Kreuzzug, als er ihn endlich doch unternommen hatte, durch einen toleranten Frieden beendete, der im Sultan einen viel ritterlicheren Gegner erkannte als im Papste, gewann denn doch zum Islam eine reichere Beziehung, als den Pariser Professoren beschieden war. Auch die Kenntnis und die Hochachtung in bezug auf das Denken der Mohammedaner war bei ihm gründlicher, weil er durch seine Sarazenen aus den Quellen schöpfen konnte. Wenn er Verse machte, wenn er über die Falkenjagd schrieb und über Pferde schreiben ließ, so folgte er der Mode oder fürstlichen Neigungen. Aber seine Beschäftigung mit dem arabischen, naturalistischen Aristoteles bestimmte dauernd seine Weltanschauung, die sich zufällig ungefähr mit seiner Lebensaufgabe deckte; um nichts Geringeres als die Weltmonarchie kämpften das Kaisertum und das Papsttum, und da traf es sich sehr gut, daß der Kaiser von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Ansprüche auch aus inneren und historischen Gründen überzeugt war. Friedrich II. wußte schon, wie die Aufklärer seit mehr als hundert Jahren, daß die christliche Religion Roms mit der Religion Christi keine Ähnlichkeit mehr hatte, daß die Statthalterschaft Christi eine menschliche Einrichtung war. Da war es kein Wunder, wenn der Kaiser in der Hitze des Streites die Pfaffen Betrüger und falsche Propheten nannte, von den Heiligengeschichten wie von den Erdichtungen der griechischen Mythologie sprach und von der päpstlichen Autorität behauptete, sie wäre auf die menschliche Dumm-

heit begründet. Solche Gottlosigkeiten — Unkirchlichkeit galt für Gottlosigkeit — hinderten ihn nicht, seine eigene königliche Gewalt wie ein politisches Mysterium gelegentlich (nicht immer) auf den Willen des allmächtigen Gottes zurückzuführen. Friedrich fühlte sich ungefähr als den Herrn der Christenheit von Gottes Gnaden, ließ sich auch wohl von seinen Kreaturen den Statthalter Gottes nennen und sein Leben schmeichlerisch mit dem Jesu Christi vergleichen. Es fehlte nicht viel und er hätte an seine eigene Unfehlbarkeit geglaubt; die Vergötterung der Kaiser brauchte ja bloß aus den Pandekten herübergenommen zu werden. Seine rechtgläubigen Gegner hatten nicht ganz unrecht, wenn sie spotteten, der leibhaftige Vorläufer des Antichrists, der Gottesleugner Friedrich, hätte sich selbst zu einem Gotte gemacht. Was die Sprache Friedrichs betrifft, stehen wir eben noch im vollen Mittelalter; betrachten wir nur die Sache, so können wir die Regierungsweise des Kaisers einen aufgeklärten Despotismus nennen, wie die Friedrichs des Großen.

Einfluß der Sarazenen

Ohne Zweifel hat Friedrichs vielfacher Umgang mit den Arabern auch auf seine Lebensanschauungen eingewirkt; er war in seiner Lebensführung kaum ein Deutscher mehr, eher ein Italiener in sarazenischem Kostüm. Wir haben es wahrlich nicht nötig, über diese Dinge Entsetzen zu heucheln. Araber umgaben seine Person, Araber waren seine Wachen und Hofbeamten, in arabischer Weise besaß er einen üppigen Harem, auch für Tanz und Gesang. Wenn es auch übertrieben sein sollte, daß er als König von Sizilien nur selten eine christliche Kirche besuchte, so ist doch eins gewiß: an seinem Hofe gab es keinen Rangunterschied der Konfessionen. Araber aus Asien und Spanien, Juden, römische und griechische Christen wurden gleicherweise ausgezeichnet, wenn sie sich durch künstlerische oder wissenschaftliche Leistungen hervortaten. Vielleicht auch nur durch astrologische Kenntnisse; ein wenig abergläubisch war Friedrich denn doch. In solcher Freiheit führte er in der Fülle seiner Kraft ein recht unchristliches Dasein, so oft ihm der stürmische Weltlauf Zeit dafür ließ. Wein (zu einer auserlesenen Tafel), Weib und Gesang erfreuten ihn; in diesen irdischen Dingen war er ein Künstler. Auf wissenschaftlichem Gebiete mag er ein geistreicher Dilettant gewesen sein; er sammelte Bücherschätze, hatte zu eigener Forschung kaum Muße genug; um so bedeutsamer war es, daß er nicht müde wurde, seine Hofgelehrten und auch auswärtige arabische Philosophen zu den üblichen Disputationen über die tiefsten philosophischen Fragen anzuregen, die ja häufig nur theologische Fragen waren: Ewigkeit der Welt, Unsterblichkeit der Seele.

Von der halb sarazenischen Lebensweise des Kaisers berichten alle Quellen. Dennoch wären wir über seine unchristliche Gesinnung kaum

unterrichtet, wenn nicht (offen seit 1239) der politische Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum ausgebrochen wäre, eigentlich nur um den Besitz Italiens. Wie das zu geschehen pflegt, suchten die Gegner einander in ihren Staatsschriften mit allen Mitteln bei den Zeitgenossen verächtlich zu machen; anstatt ehrlich das politische Ziel des Streites zu bekennen, nannte einer den anderen den Verderber des Christentums, den Antichrist. Es kann nicht oft und scharf genug hervorgehoben werden, daß bei dem Hinüberspielen des Gegensatzes auf das Geistige die Kurie immer im Vorteil war, gerade weil sie grundsätzlich, unpersönlich bekämpft werden mußte; die Persönlichkeit des Papstes kam so gut wie gar nicht in Betracht; nur die Frage nach der Berechtigung der päpstlichen Ansprüche wurde aufgeworfen, und diese Ansprüche blieben bestehen, solange die Organisation des Katholizismus bestehen blieb. Das Kaisertum jedoch wurde in der Person des Kaisers getroffen; wenn es dem Papst gelang, dem Volke die moralische Berechtigung seines Bannfluches einzureden, so konnte der Kaiser durch den Bann wirklich um Kaisermacht und Kaisertitel gebracht werden. Keine Verleumdung wurde gescheut, um die Anhänger des Kaisers von seiner Verworfenheit zu überzeugen. Bezeichnend für die Politik der Kurie war es, daß sie in den ersten Streitigkeiten mit dem Kaiser seiner Ketzereien noch nicht gedachte, daß sie dann, als 1245 eine Aussöhnung versucht wurde, über seine kirchlichen Vergehungen diplomatisch hinwegging; wenigstens wurde da der berühmt gewordene Vorwurf, Friedrich hätte das Wort von den drei Betrügern gesprochen, nicht wiederholt. Aber 1239 wurde ausdrücklich in einer Enzyklika behauptet: „Dieser König der Pestilenz hat erklärt, die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesu, Moses und Mohammed; die beiden letzten seien wenigstens in Ehren gestorben, der erste aber am Schandpfahl des Kreuzes.“ Überdies habe der Kaiser die Ansicht vertreten, man brauche nichts zu glauben, was nicht der Natur und der Vernunft gemäß wäre.

Das Wort von den drei Betrügern

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß dieser Vorwurf durch die Entgegnungen des Kaisers nicht widerlegt wird; so oft es ihm paßte, bekannte sich Friedrich zur katholischen Kirche. Noch weniger wird der Vorwurf entkräftet durch einen offiziösen Bericht über das gottselige Ende des Kaisers oder durch seine Beteiligung an der Feier, die der Heiligsprechung der Elisabeth von Thüringen galt. Auf eine Lüge, auf eine Phrase kam es dem Kaiser ebensowenig an, wie dem Papste. Er konnte das Wort von den drei Betrügern um so leichter ableugnen, als er es ganz sicher nicht amtlich gesagt hatte; als Herr der christlichen Weltmonarchie konnte er seinen Nebenbuhler in Rom angreifen und so in

diesem einen Punkte zum Ketzer werden, aber der Volksreligion durfte er nicht wie irgendein Philosophieprofessor mit Freigeisterei entgegentreten. Um so rücksichtsloser mag er sich im mündlichen Verkehr mit seinen Getreuen geäußert haben. Anekdoten sind überliefert, die bereits Voltaireschen Spott über die Bibel und besonders über die Hostie als Kern enthalten. Man kann kaum eine schlimmere Blasphemie erdenken als den Ausruf vor einem Kornfelde: „Wieviele Götter werden aus diesem Getreide noch entstehen?“ Alle diese Anekdoten haben eine große innere Wahrscheinlichkeit für sich, weil die Berichterstatter nicht Aufklärer genug waren, so erschreckliche Geschichten zu erfinden, und weil die Erzählung eines arabischen Zeitgenossen mit ihnen gut übereinstimmt; nach dieser Erzählung sei der Kaiser (der als ein ganz unansehnlicher Mann geschildert wird) ein unchristlicher Naturalist gewesen, habe keine Rücksichtnahme auf seine Religion verlangt und die Christen — offenbar im Scherze und im Sinne des Islam, aber doch — Schweine genannt.

Die Frage nach der historischen Wahrheit des berühmten Wortes scheint mir also viel einfacher zu liegen, als man gewöhnlich annimmt. Die Wahrscheinlichkeit ist nicht größer, aber auch nicht geringer als bei anderen Worten, die von der Tradition hervorragenden Menschen in den Mund gelegt worden sind. Der urkundliche Beweis durch zwei klassische Zeugen *) ist fast niemals zu führen; und wenn dem Sprecher die Gesinnung und der Ausdruck wohl zuzutrauen sind, so mag man an der Überlieferung festhalten, auf die Möglichkeit hin, daß die Legende den Ausdruck für die Gesinnung erst geprägt hat. Friedrich II. war ein Naturalist, war kein Christ mehr, und seine Abneigung gegen die einzig vorhandene christliche Konfession war durch persönliche Erfahrungen zu dem Gefühle des Hasses gesteigert worden. Auch ohne diesen Haß bewegte sich sein Denken in den Vorstellungen der averroistischen Aufklärer, die etwa seit Abälard einen Ausgleich zwischen dem überlieferten Glauben und der für ewig gehaltenen Vernunftreligion suchten. Diese Religion der Vernunft galt allen diesen Freigeistern mehr oder weniger bewußt für die wahre; die Frage war nun, mit welcher der drei einer Vergleichung vorliegenden positiven Religionen der reine Deismus am besten übereinstimmte. In Friedrichs Umgebung lebten Christen, Juden und Araber, die doch gewiß alle ihre ererbte Religion nicht mehr glaubten. Mit mangelhaftem historischem Sinne mag jede Partei in frechen Tischgesprächen die Stifter der beiden anderen Religionen für Betrüger erklärt

*) Daß Friedrich das entsetzliche Wort gegenüber dem Landgrafen Heinrich von Hessen wirklich gesprochen habe, wird von Johannes Pistorius berichtet; aber weder dieser noch der Landgraf selbst sind klassische Zeugen.

und sich über den Stifter der eigenen zurückhaltend geäußert haben. Nichts lag näher, als alle diese Sätze lachend zusammenzufassen in das unparteiische Wort: alle drei sind sie Betrüger gewesen. Ich meine, keinem aus der Hofgesellschaft ist eine solche Freiheit eher zuzutrauen als dem, der nicht zur Rechenschaft gezogen werden konnte, dem Kaiser. Und wenn er das Wort einem anonymen Erfinder nur nachgesprochen hätte, ja selbst wenn erst die Legende es zu seinem Worte gemacht hätte, hat es durch diese Legende seine Anonymität eingebüßt und hat unter dem Namen des glänzenden Kaisers als Schlagwort eine ungeheure Wirkung gehabt. Das ist ungefähr auch die Meinung von Renan und von Reuter. Es war die radikalste Antwort auf die Frage nach der wahren Religion. Das berüchtigte Wort wurde auch dem Meister Averroës selbst, sodann (bei Matthäus Parisiensis) dem Dialektiker Simon von Tournay zugeschrieben; aber Averroës war für so etwas zu vorsichtig und Simon höchstens ein Sophist, der einen solchen Satz eher zu beweisen als zu glauben fähig war. Daß alle drei Religionsstifter Betrüger waren, das konnte im 13. Jahrhundert nur der Herr der Welt als seine Überzeugung aussprechen; und nur er durfte es.

Matthäus Parisiensis

Ich will nur gestehen, daß ich mir mein Bild von dem genialischen Kaiser nicht nach einem neuen Geschichtschreiber des Mittelalters geschaffen habe, sondern nach der großen Chronik des Matthäus Parisiensis, des englischen Mönchs, der als ein Zeitgenosse und als ein rechtgläubiger Katholik berichtete, dem eine Menge Urkunden und Traditionen zur Verfügung standen, dessen Liebling trotz alledem der Kaiser „Frethericus“ war. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß Matthäus von den Forderungen einer kritischen Geschichtschreibung keine Ahnung hatte, daß er in wichtigeren und unwichtigeren Dingen die Chronologie verwirrte, daß er übrigens ein leichtgläubiger Mönch war und oft seiner Neigung für Räubergeschichten nachgab, für den Hofklatsch über Mord und Totschlag. Trotz alledem geht von seiner Darstellung ein Zauber aus wie von — ich weiß, wie hoch ich da greife — Shakespeares Historien; Matthäus hat das Schicksal des Kaisers erlebt, und so kann uns durch ihn die Gestalt des Kaisers wieder ein Erlebnis werden. Der englische Mönch unterwirft sich der Kirche so sehr, daß er seinem Helden, nachdem er vom Papste abgesetzt worden ist, sogar den Kaisertitel versagt, aber immer wieder verrät sich sein Haß gegen die Habsucht und Anmaßung des römischen Hofes; er weiß, wieviel Elend der Papst, welcher mehr des Constantinus als des heiligen Petrus Spuren folgte, in der Welt erregt hat. Und da er in der Chronik zum Tode des Kaisers gelangt ist, bricht er in den Ruf aus: „Um diese Zeit starb Frethericus, der größte unter den irdischen

Fürsten, das Wunder und der Umgestalter der Welt." Was in der bald ungeschickten, bald rednerischen Erzählung des Matthäus stärker herauskommt als in irgendeiner modernen Monographie, das ist die Tragik eines lebenslänglichen Kampfes, in welchem der mächtigste Fürst als Streiter für das Fürstenrecht unterliegt, vielleicht nur darum, weil er seiner Zeit zu weit voraus ist, weil er sich nur widerwillig auf den gemeinsamen Boden des Christentums zu stellen vermag, weil er in Wahrheit der bergentrückte Kaiser ist, der erst nach tausendjährigem Schlafe die Menschen für seine Ziele bereitfinden wird. Es gab im 13. Jahrhundert viele Fürsten, die ihn bewunderten; es gab keinen, der ihn verstanden hätte. Friedrich II. von Preußen war glücklicher: man liebte ihn nicht, aber man vertraute sich seiner Führung, die doch nur zu einer matten Aufklärung führte. Ich möchte da auf ein Zufallswörtchen Wert legen, das einmal für den Kaiser und einmal für den König Friedrich geprägt worden ist und sonst gewiß niemals wieder in irgendeinem Sprachdokumente vorkommt. Goethe rühmte sich (im 2. Buche von „Dichtung und Wahrheit"), Fritzisch gesinnt gewesen zu sein. „Und so war ich denn auch preußisch oder, um richtiger zu reden, Fritzisch gesinnt; denn was ging uns Preußen an! Es war die Persönlichkeit des großen Königs, die auf alle Gemüter wirkte." Goethe hat da seine Knabenstimmung zu Beginn des Siebenjährigen Kriegs im Auge; er denkt rückblickend an das Jahr 1756. Im Jahre 1246 bildet Papst Innocenz IV. (auf Lateinisch) genau das gleiche Wort, doch nur, um eine Verurteilung auszusprechen. „Der König von England lökt wider den Stachel, er ist Fritzisch gesinnt" (fretherizat). In einem Abstande von einem halben Jahrtausend wird eine sprachliche Neubildung gewagt, um den gleichen Gedanken auszusprechen. Immerhin ein weltgeschichtlicher Zufall, der mir einer Hervorhebung wert schien.

Ich will der Chronik des Matthäus Parisiensis hier nur einige Züge entlehnen, die das Bild des Zeitalters bestimmen; das Imperium war im Begriffe, sich von der römischen Kirche (leider nicht auch von der Stadt Rom) zu befreien, als das Papsttum, durch starke Persönlichkeiten vertreten, einen Sieg erfocht, der für drei Jahrhunderte nachwirkte. Das 13. Jahrhundert schien dem Abendlande die Gedankenfreiheit bringen zu wollen, brachte aber in Wahrheit den Aufstieg des Hexenwahnsinns. Der Untergang der Staufer allein kann diese verhängnisvolle Wendung nicht erklären. Wir müssen uns darauf besinnen, welche Macht der Aberglaube damals besaß, bei Gläubigen und Ungläubigen. Realisten im modernen Sinne waren sie alle, der Chronist, der Kaiser und der Papst; aber den Einfluß gespenstischer Kräfte rechneten sie alle zu den Realien. Als 1243 eine Papstwahl nicht zustande kam, sah Matthäus darin eine

Wirkung des Satans. Als Kaiser Friedrich 1235 sich zu Worms mit der englischen Prinzessin vermählt hatte, ließ er die Stunde des Beischlafs von seinen Astrologen bestimmen. Vielleicht war der Papst weniger abergläubisch als der gottlose Kaiser.

Die Päpste beanspruchten das weltliche Imperium; sie waren durch Simonie reicher geworden als alle anderen Fürsten und konnten so das Gold für ihre Politik benützen; nur gerade innerhalb der Kirche waren sie noch nicht absolute Monarchen. Noch waren sie nicht unfehlbar, noch hingen sie von den Kardinälen ab, die ihre Brüder hießen; diese Brüder nahmen sich mancherlei heraus. Als ein Kardinal Colonna einen Wortbruch des Papstes getadelt und der Papst ihm zugerufen hatte: „So werde ich dich ferner nicht für einen Kardinal halten!“ — erwiderte der Kirchenfürst: „Und ich dich nicht für den Papst.“

Was nun den Kaiser betrifft, so lassen alle Berichte des Matthäus keinen Zweifel darüber zu, daß er in seinem Herzen ganz gewiß ein Unchrist war, vielleicht sogar ein Atheist, daß er aber die Partei der Gottlosigkeit oder doch Unchristlichkeit erst ergriff, nachdem er in den Streit gegen die römische und allgemeine Kirche hineingedrängt worden war, hineingedrängt durch den sehr weltlichen Kampf um den Besitz Italiens. Wie der Kaiser auch eine herzliche Neigung empfand für die Sitten, die Wissenschaft und die Weiber des Islam, aber zu einer politischen Verbindung mit den Mohammedanern erst dann geführt wurde, als ihm gegen seinen Todfeind, den Papst, jeder Bundesgenosse recht war, ob Heide, ob Mohammedaner. Es ging ums Ganze, um die Frage, ob die Könige Herren in ihren Ländern bleiben oder vom Papstkönig abhängig werden sollten. Die Könige von Frankreich und England begriffen das sehr gut, solange kein augenblicklicher Vorteil sie blendete, und Friedrich spielte so oft als möglich das alte Fürstenrecht gegen das neue Papstrecht aus. In seinem Herzen war Friedrich tolerant, weil er unchristlich war; im Kampfe um das Imperium benützte er auch die Toleranz nur als Wortwaffe.

Kaiser Friedrich war ein Freigeist, dem alle Dogmen der allgemeinen abendländischen Kirche gefälschtes Menschenwerk waren; er war kein Ketzer im kirchlichen Sinne und wollte nicht an die Stelle eines alten Dogmas ein neues setzen. Das darf nicht übersehen werden, wenn man seinen Kampf auf Leben und Tod richtig verstehen will. Und ebenso setzten die Päpste ihr Leben, auch sie in vollem Bewußtsein der Gefahr, nicht für ein Dogma ein, sondern für ihre Macht, die sie die Macht der Kirche nannten. Sie hatten den unberechenbaren Vorteil, daß die Kirche eine feste Einrichtung war und das jeweilige Oberhaupt sofort die Erb-

schaft der Ziele und Ideen des Vorgängers antrat; der Kaiser hatte den Nachteil, nur für die Macht seiner Person und seines Hauses zu kämpfen. Nach dem Banne von 1239 führte er seinen Krieg gegen den Papst, wie ein weltlicher König gegen den anderen; er wetterte gegen die Mißbräuche Roms, wollte aber niemals den allgemeinen Glauben antasten. Nach der Absetzung von 1245 brach er zeitweilig zusammen und war zur Unterwerfung bereit um seines Hauses willen. Das Haus der Staufer stürzte und dieselbe Inquisition, die dreihundert Jahre später ein Werkzeug der Gegenreformation werden sollte, wurde gegen alle Widersacher des Papstes ins Leben gerufen, bald auch gegen die Lokalmacht der Bischöfe. Hätte Kaiser Friedrich den Sieg davongetragen, so wäre der Welt die Halbheit der Reformation erspart geblieben, die ganze Reihe der protestantischen Päpstlein; vielleicht wäre es zu einer Versöhnung zwischen dem Islam und dem Christentum gekommen. Dann hätte Kaiser Friedrich die Schelte wahrlich und ehrlich verdient: er sei der Antichrist. Wir dürfen den Traum träumen, daß dann der christelnde Hochmut des Abendlandes erloschen wäre und daß die Geschichte des Abendlandes keine Hexenprozesse und keine Religionskriege zu verzeichnen gehabt hätte; wir dürfen den Traum nicht träumen, daß die Menschheit nicht andere Formen gefunden hätte, ihre Bosheit und ihren Blutdurst zu befriedigen.

Siebenter Abschnitt

Das Buch von den drei Betrügern

Die Parabel von den drei Ringen

Friedrich II. unterlag, aber das Wort von den drei Betrügern starb nicht mit ihm. Ganz gewiß ist der gleiche Gedanke ursprünglich gemeint gewesen in der Parabel von den drei Ringen, die in der Lessingschen Form Gemeingut geworden ist. Lessing scheut vor einer Erinnerung an die drei Betrüger nicht zurück, er ist dafür noch Aufklärer genug; aber seine Parabel ist nicht mehr rein negativ. In der ursprünglichsten Fassung, auf welche die Parabel von den drei Ringen zurückzuführen ist, ist von Lessingschem Geiste noch kaum eine Spur; nur die Berufung auf den Spender der beiden Edelsteine, den Juwelier Gott, findet sich schon in der alten Quelle, die jüdisch ist. Die Geschichte wird in die Zeit eines Königs von Aragonien verlegt, ungefähr in den Übergang vom 11. zum 12. Jahrhundert. Gerade der Umstand, daß da nur von zwei Edelsteinen die Rede ist (von Christen und Juden) und noch nicht von drei Ringen, scheint mir dafür zu sprechen, daß die schöne Parabel schon so lange vor Boccaccio, ihrem klassischen Erzähler, erfunden wurde.

Die Annahme, der Gedanke gehöre dem Zeitalter Kaiser Friedrichs an, also der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, und es sei in Süditalien entstanden, trifft für das geflügelte Wort sicherlich zu. Nur dort mischten sich die Kulturen der drei monotheistischen Religionen, wenn bei allen von Kultur die Rede sein darf; nur diesem romantischen, wie das Geschöpf eines Poeten aus dem Mittelalter zu uns herüberblickenden Kaiser, nur ihm und seinem starkgeistigen Hofe war in so früher Zeit die Ablehnung aller monotheistischen Religionen zuzutrauen, vielleicht schon die Ablehnung des Monotheismus selbst, also eine gottlose Weltanschauung, die beinahe fünfhundert Jahre vor der Blüte des englischen Deismus über diese Halbheit hinausging.

Die Parabel von den drei Ringen aber entspricht wie durch ein Wunder unseren gerechteren Vorstellungen vom Entstehen der Religionen besser, als die Betrugshypothese. Der alles verstehende Historismus hat uns fast alle Sünden der Kirchen verzeihen lassen; er hat uns den Haß ausgetrieben, mit welchem die Freidenker alle Religionsstifter für Betrüger erklärten. Unsere Forscher zweifeln eher an der persönlichen Existenz von Moses und Christus, als daß sie ihnen eine betrügerische Absicht zuschrieben. Die Parabel von den drei Ringen läßt die Fälschung vom Vater anordnen, und auch von dem nur in guter Absicht.

Der Streit darüber, ob der Vater betrogen worden oder selbst ein Betrüger gewesen sei, könnte nur von Leuten ausgefochten werden, die die Parabel von den drei Ringen für eine wahre Begebenheit halten. Womöglich noch törichter wäre der Versuch, den echten Ring ausfindig zu machen. Man wird den echten Ring so wenig finden wie das Hemd des Glücklichen. Der einzige Glückliche besaß kein Hemd, und kein Ring eines parabolischen Vaters kann echt sein. Wobei noch zu beachten ist, daß Gottglauben und Optimismus fast immer auf dem gleichen Holze wachsen und darum die beiden Bilder einander ähnlich sind.

Die Verfasser der Religionsurkunden

Es spricht natürlich gegen die historische Beweiskraft der drei Religionen, spricht aber auch ganz gewiß gegen die Anwendbarkeit des Begriffs „Betrüger“, daß keiner der Begründer der drei Religionen selbst der Verfasser des grundlegenden Buches war. Moses galt freilich bis zum Einsetzen einer ernsthaften Bibelkritik allgemein für den Schreiber der nach ihm benannten Fünf Bücher. Seit mehr als zweihundert Jahren ist diese Fabel langsam zerstört worden. Jesus Christus hat auch nach christlicher Lehre die Evangelien nicht selbst niedergeschrieben, hat sogar höchst wahrscheinlich nicht in der Ursprache der Evangelien gelehrt; und auch die von ihm überlieferten Herrnworte sind nicht dieselben und sind nicht gleich in allen Fassungen; ganz abgesehen davon, daß die verschie-

denen christlichen Kirchen über die Zusammenstellung des Kanons niemals ganz einig gewesen sind. Der Koran endlich ist sicherlich nicht eine Arbeit des Propheten Mohammed, ist erst unter seinen Nachfolgern gesammelt worden. Merkwürdig ist dabei, daß die Geistlichkeit aller drei Religionen auf den gleichen Notbehelf verfiel, die mangelhafte Autorität ihres Buches zu stützen: auf die Legende von einer göttlichen Eingebung; am sinnfälligsten ist diese Sage bei den Mohammedanern entwickelt, die erzählen, der Koran sei von einem Engel vom siebenten Himmel heruntergebracht und dem Propheten stückweise offenbart worden. Daneben ist es aber dort nicht erst das Ergebnis einer späten Korankritik, sondern vielmehr alter Bestand der mohammedanischen Theologie, daß der Koran aus Sätzen, Predigten und Gesichten Mohammeds unter den drei ersten Kalifen gesammelt wurde (unsere Forscher sagen „redigiert" und noch dazu: schlecht redigiert), daß Zaid ibn Thabit, ein Schreiber des Propheten, zuerst unter Abu Bekr, sodann wieder unter Othman, der eigentliche Redaktor des Religionsbuches wurde. Dazu kommt, was bei Mohammed ganz deutlich ist, bei Moses und bei Jesus mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet wird: daß alle drei mit heiligem Eifer nur die vorgefundene Religion ihres Stammes reinigen oder reformieren wollten. Man sollte also niemals die Stifter der drei Religionen Betrüger nennen, sondern höchstens die Abfasser der heiligen Bücher; ich brauche nicht erst hinzuzufügen, daß auch diesen gegenüber der Vorwurf ungerecht oder doch unbeweisbar wäre.

Das Buch

Mit der Nachwirkung des legendaren Buches von den drei Betrügern werden wir uns noch mehr als einmal zu beschäftigen haben; es wurde zu Ende des 16. und dann zu Anfang des 18. Jahrhunderts gedruckt, nicht entdeckt, sondern jedesmal neu erfunden; im 16. Jahrhundert war die Zeitströmung dem neuen Buche mit dem alten Titel nicht günstig; im 18. Jahrhundert dagegen ging eigentlich der englische Deismus und der französische Naturalismus schon über die Frage des Mittelalters hinaus. Die Weltanschauung eines Toland war pantheistisch, die der Enzyklopädisten war materialistisch; man fragte nicht mehr nach der wahren Religion, man zweifelte schon an dem Dasein eines persönlichen Gottes oder des Gottes überhaupt.

Mag das alte Buch von den drei Betrügern eine Legende sein, der Titel dieses eigentlich niemals vorhandenen Buches war dennoch eine Macht. Dieser Titel gewann in früher Zeit die Stärke eines geflügelten Wortes. Niemand seit der Zeit von Friedrich II. hatte das zu dem Titel gehörende Buch gelesen; jedermann hielt sich für berechtigt, dieses Buch zu schreiben.

Das Einzigartige und wirklich Unerhörte an dem Buche von den drei Betrügern ist also die Tatsache, daß der Titel aus dem 13. Jahrhundert wie ein ungeheures Plakat dastand, daß niemand das Buch selbst kannte, daß man aber das Buch zum Verständnisse des Titels gar nicht nötig hatte. Eine stoßweise wachsende, schließlich zur Mehrheit anwachsende Gruppe von Menschen brauchte die Abhandlung selbst gar nicht zu lesen, um von der Wahrheit der These überzeugt zu sein: die Stifter der drei positiven monotheistischen Religionen wären Betrüger, wären ebensolche Betrüger wie zugegebenerweise die heidnischen Priester. Die Schlagkraft der These, die in dem alten Titel verborgen war, hörte erst auf zu wirken, just bei den Gebildeten wenigstens, als eine bessere Psychologie die Frage nach der Herkunft von Sitten und Religionen — wie gesagt — anders und besser gestellt hatte. Solange man nur zwischen einer wahren Offenbarung Gottes und einem Menschenbetruge die Wahl zu haben glaubte, solange war die These des Titels deutlicher, als die Abhandlung selbst irgend sein konnte. Man hielt sich also an den Satz allein. Dieser Umstand mag es erklären, daß man das Buch, das niemand kannte, nacheinander so ziemlich allen Schriftstellern zuschob, die der Freidenkerei verdächtig waren oder denen man etwas am Zeuge flicken wollte; ich nenne nur den Spanier Servet, den Hugenotten Barnaud, den Angelus Merula*), dann die ganze Reihe Averroës, Aretino, Pomponatius, Vanini, Machiavelli, Rabelais, Erasmus, Dolet, Bruno, Campanella, der übel berüchtigte Schönredner Muret, Poggio, Ochino, Boccaccio; sogar Milton wird gelegentlich genannt, und sehr oft wissen die Gelehrten, daß das Schlagwort bis auf den Kaiser Friedrich II. oder auf seinen Kanzler Petrus de Vineis zurückgeht. Bei allen diesen Angaben, die meistens Beschuldigungen sein sollen, ist unkritisch die Meinung nur: einem solchen Freigeiste sei die Behauptung des Satzes von den drei Betrügern wohl zuzutrauen.

Das Buch von 1598

Die Schrift selbst existierte aber, wenn nicht seit dem 13., so doch ganz gewiß seit dem 16. Jahrhundert. Doch nur wenige Menschen haben sie vor der Aufklärungszeit zu Gesicht bekommen. Dann wurden nach einem Drucke von 1598, von welchem nur noch drei Exemplare vorhanden sein sollen, öfter neue Ausgaben veranstaltet; die erste war von 1753, die neueste ist der Abdruck, den Weller 1876 veranstaltet hat; in zweiter Auflage; die erste Auflage von 1846 hatte dazu die erste und einzige deutsche Übersetzung gebracht, die nachher wohl aus feigen Gründen der Rücksicht wieder fortgelassen wurde.

*) Ein niederländischer Lutheraner, kein Freigeist; lebte von 1482 (oder 1487) bis 1557; die Inquisition benützte seine Taubheit, um ihm Widerruf nachzusagen; er sollte verbrannt werden, starb aber unmittelbar vorher.

Eine fachmännische Untersuchung über die Sprache dieser Schrift (die auch De impostura religionum oder so ähnlich betitelt wird) und somit über die wahrscheinliche Zeit ihrer Abfassung wäre sehr wünschenswert. Ich verstehe mich auf solche Dinge wenig und muß mich auf zwei Bemerkungen beschränken. Da ist einmal ein Hinweis auf Ignatius von Loyola, also der scheinbar unumstößliche Nachweis, daß das kleine Buch nicht vor der Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden sein könne; im Gegensatze dazu ist das barbarische, scholastische Latein nicht zu übersehen, das so schlecht just von den humanistischen Freidenkern nicht geschrieben wurde, sicherlich nicht von den meisten Gelehrten, die der Urheberschaft verdächtig waren. Namentlich die zweite Hälfte (die ganze Schrift ist nur ein Fragment) hat den lebhaften, mitunter zänkischen Ton der öffentlichen Disputationen, der zwar im 16. Jahrhundert noch nicht verstummt, der aber damals doch nicht mehr Mode war, der auf irgendein früheres Jahrhundert zurückweist. *) Ich gelange also zu der Vermutung, die keine gelehrte Hypothese sein will: unserer Schrift liegt eine weit ältere zugrunde, die vielleicht mehr als einmal umgearbeitet worden ist. Nach der allgemeinen Einleitung ist es mir höchst wahrscheinlich, daß die Schrift wirklich gegen alle drei Religionsstifter gerichtet war, daß der Herausgeber aber nach einigen Einwürfen gegen Moses abbrach. Es ist aber Zeit, die alte Schrift selbst vorzunehmen.

Der Verfasser beginnt mit der fast sprachkritischen Bemerkung, man solle über Gottes Dasein nicht reden, bevor man nicht wisse, was Gott und was das Sein bedeute; ebenso stehe es um den Begriff der Gottesverehrung. Alle Erkenntnis Gottes sei ein Bekenntnis der eigenen Unwissenheit. Unendlichkeit ebenso wie „Ursache seiner selbst" laufe auf den Gedankengang hinaus: wir kennen keine Ursache Gottes, also gibt es keine. „Warum nicht ebenso: wir begreifen Gott selbst nicht, also gibt es keinen Gott?" Das Wesen, bei welchem der Verstand aufhöre zu

*) Nach einer Notiz im Vorworte von Wellers Ausgabe wäre das Buch in Rakau gedruckt worden, d. h. in Rakow (in Russisch-Polen). Das wäre nun ein unabweisbarer Wink, den Ursprung der Schrift oder doch des Druckes auf die Socinianer zurückzuführen. Ist doch das Grundbuch der Lehre, die die Gottheit Christi leugnete, in dem Rakower Katechismus enthalten, der zuerst 1605 an diesem Orte herauskam. Auch finde ich bei Arnold (II., Buch 16, Kap. 33, 16) die Bemerkung: „Insonderheit haben sich die meisten Antitrinitarii an den neuerbauten Ort Rakau begeben, allwo sie hernach viele ihrer Schriften drucken lassen." Um nichts zu versäumen, entnehme ich Arnold noch die Nachricht, daß ein Joachim Stegmann zu der Zeit der Ausgabe des Buches „de tribus Impostoribus', Pfarrer in Rakow gewesen. Bei der noch niemals hervorgehobenen Bedeutung, welche die Socinianer für die neuere Aufklärung im Abendlande gewannen, wäre eine Prüfung meiner Vermutung sehr erwünscht, daß es nämlich ein Socinianer war, der sich des entscheidenden Schlagwortes bemächtigte und gegen Ende des 16. Jahrhunderts das legendare Buch des Kaisers Friedrich nach unbekannten Vorlagen niederschrieb.

denken, werde bald Natur, bald Gott genannt; bald nenne man die Verkettung aller Dinge wiederum Gott, bald verstehe man unter ihm ein besonderes Wesen, das weder gesehen, noch durch den Verstand gefaßt werden könne.

Dieser Gott, der also undefinierbar sei, soll nach der Meinung der Priester verehrt werden. Gott existiert, sagen sie, also muß er verehrt werden. In gleicher Weise könnte man schließen: der Großmogul existiert, also muß er verehrt werden. Der werde aber nur aus Furcht seiner sichtbaren Macht und aus Hoffnung auf Belohnungen verehrt; unsichtbare Mächte gelten für noch höher als die sichtbaren. Man rede freilich auch von einer Gottesverehrung aus Liebe, wegen seiner Liebe zu den Menschen. Eine seltsame Liebe, die alle Menschen wegen eines vorher bestimmten Sündenfalls verdammt und dann wieder durch die Martern des einzigen Sohnes losgekauft hat. „Etwas so Unhaltbares hat kein Barbar gelehrt."

Der Beweis für das Dasein Gottes werde aus der Übereinstimmung aller Völker von Leuten geführt, welche entweder nur ihre Volksgenossen kennen oder etwa drei oder vier Bücher über diesen Gegenstand angeschaut haben. In Wahrheit gebe es selbst an dem Hauptsitze des Christentums sehr viele Libertiner, richtiger Atheisten. Man wolle sich nur auf die Männer von gesundem Urteil berufen? Auf den Papst oder die alten Auguren, auf Cicero, Cäsar, die Fürsten und die Priester? Diese haben vielleicht ein Interesse an solchen Lehren; ihr behagliches Leben hängt ja davon ab. Übrigens brauche man ja, auch wenn man einen Schöpfer anerkenne, noch nicht an eine göttliche Vorsehung zu glauben. Der Gott konnte alles so angeordnet haben, daß es von selbst sich zu dem vorgesteckten Ziele entwickelte; dann brauchte er nicht alle Elemente und Teile des Universums fortwährend zu besichtigen, wie ein Arzt den Kranken.

Auch die Anerkennung eines menschlichen Gewissens zeuge nicht für das Dasein Gottes; das natürliche Gewissen und die Begriffe von Gut und Böse wären recht gut aus der Bedürftigkeit des einzelnen und aus der Abhängigkeit von den Mitmenschen zu erklären. (Im folgenden scheint der Verfasser anzudeuten, daß die Tiere nicht weniger Verstand haben als die Menschen, aber ohne Gottesverehrung auskommen und sich von Priestern nicht foppen lassen wie die dummen Bauern und die guten Weiblein. Schon Friedrich II. war tierfreundlich gewesen.)

Die Einleitung beendet die Frage nach dem Dasein Gottes mit einem kühlen: Meinetwegen. „Esto, sit." Und was die Verehrung Gottes betreffe, so seien zweifellos die Bekenner der einen Offenbarung in der Lebensführung nicht glücklicher als die anderen. Man behaupte, Gott habe von den Menschen überdies Erkenntnis seines Wesens verlangt.

Woher aber wisse man das? Nach welcher Offenbarung habe man sich zu richten in diesem Mischmasch von Offenbarungen (quanta revelationum farrago)?

Mit diesem verächtlichen Worte geht der Verfasser über, flüchtig und unordentlich wie überall, zu dem Hauptgegenstand seiner Untersuchung, der den Titel De tribus Impostoribus rechtfertigen würde; es ist eine bei aller Schülerhaftigkeit heute noch wirksame Religionsvergleichung, die ganz verwegen und mit einer unerhörten Unbekümmertheit die Prüfung der drei monotheistischen Religionen unternimmt und noch viel offener christusfeindlich ist, als etwa im 13. Jahrhundert die Averroisten der Pariser Hochschule oder der Geheimbund der Amalricaner oder die Brüder vom freien Geiste sein durften. Mir scheint nichts dagegen zu sprechen, daß gerade dieser Teil der Schrift überkommenes Gut aus der Zeit Kaiser Friedrichs enthalte; wobei ich jetzt der Beachtung anheimgebe, daß die ganze Untersuchung der Reformation mit keiner Silbe gedenkt.

Wer soll im Streite zwischen so vielen Offenbarungen und anderen angeblich heiligen Büchern (schon werden die Veden und die alten Schriften der Chinesen herangezogen) den Richter spielen? Den Worten des Moses und der Apostel steht der Koran gegenüber. „Und du, der du in einem Winkel Europas unterduckst, willst dich um die anderen Religionen nicht kümmern?“ Es bestehe kein großer Unterschied zwischen den Mitteln und den Taten der drei Religionsstifter. Immer habe so ein Mann den früheren Glauben verbessert, Moses das Heidentum, der zweite das Judentum, Mohammed das Christentum; es sei abzuwarten, wer den Islam verbessern werde. „Die Leichtgläubigkeit der Menschen ist der Täuschung unterworfen; der Mißbrauch dieser Leichtgläubigkeit unter dem Scheine eines nützlichen Zweckes heißt mit Recht Betrug.“ Gebe man also auch zu, daß die Natur des menschlichen Verstandes irgendeinen Gottesglauben und irgendeinen Gottesdienst fordere, so bleibe doch jeder Führer zu einer neuen Religion des Betrugs verdächtig. Die Wahrheitsliebe jedes Religionsstifters müsse geprüft werden durch Kritik seiner Worte, durch Kritik seiner Zeugen und der Zeugen seiner Zeugen. Keine Religion dürfe sich dieser Prüfung entziehen wollen, denn jede beschuldige jede andere des Betruges; alle müssen verglichen werden, ohne irgendein Vorurteil. Alle für wahr zu halten, sei lächerlich; der sichere Weg sei, keine für wahr zu halten. Um einen so einfachen Satz zu glauben, wie daß zweimal zwei vier sei, brauche man keinen Kongreß der Mathematiker. Die Religionen dagegen seien voneinander verschieden in allem und jedem und beanspruchen überdies, den Weg zur Seligkeit zu zeigen. Wie dürfe man sich da bei der Religion beruhigen, in der man

zufällig geboren und erzogen ist. „Mit dem gleichen Rechte könnte ein Neger, der nie aus seinem Lande herausgekommen ist, annehmen, es gebe auf der Welt nur schwarze Menschen.“ Und alle Religionen müsse man mit der gleichen Sorgsamkeit untersuchen, wolle man zu einem begründeten Urteile gelangen. Freilich die Weiber und die Kinder und die meisten aus dem Pöbel bleiben sowieso ohne jedes Urteil bei der Religion, in welche sie der Zufall der Geburt hineingestellt hat. Die allermeisten Menschen sind gar nicht in der Lage, alle Religionen mit der ihrigen zu vergleichen; und auch die Gelehrten haben gewöhnlich nicht nur nicht die Fähigkeit der Unterscheidung, sondern oft nicht einmal den guten Willen. Wer soll da die richtige Wahl treffen? Jesus hat keine Schrift hinterlassen, Mohammed den Koran; ob die Bibel von Moses herrühre, ist unsicher. Jede dieser Schriften wird von den Anhängern für echt erklärt, von den Gegnern für falsch; jeder Stifter wird von den einen für heilig gehalten, von den anderen für einen Windbeutel. Die gleichen Gründe, aus denen Mohammed für einen Betrüger erklärt wird, gelten z. B. auch für Moses. Wir haben keine Ursache, die Kritik, die wir auf den Koran anwenden, gegenüber der Bibel zurückzuhalten.

Und der Verfasser geht sofort daran, die Verbrechen des Moses aufzuzählen, also zunächst seinen menschlichen Charakter zu verdächtigen, und sodann die Echtheit der Bücher des Alten Testaments mit der Echtheit des Korans zu vergleichen. Auch viele Einwände, die nachher von den englischen Deisten gegen die Prophezeiungen vorgebracht worden sind, werden schon vorweg genommen. Endlich fehlt auch nicht der Hinweis darauf, daß auch schon die Apostel, also die Nachfolger und Anhänger des Moses, das Gesetz unerträglich, eine elende Vorschrift, einen toten Buchstaben usw. genannt haben. Mit einem letzten „etc.“ läßt der Verfasser vermuten, daß man gegen die Göttlichkeit des Neuen Testaments ähnliche Bedenken vorbringen könnte. Und wie erschreckt schließt der Verfasser oder Abschreiber oder Herausgeber sein Fragment nach diesem letzten „etc.“ mit einem „Tantum“ plötzlich ab.

Ich bin wie gesagt geneigt, dieses Fragment für die Bearbeitung einer älteren, vielleicht viel älteren Schrift zu halten: weil die Ähnlichkeit mit den aufklärerischen Gedanken des 13. Jahrhunderts in die Augen springt, weil die offenbare Sympathie mit dem Islam der früheren Zeit besser entspricht als dem Jahrhundert der Türkenkriege, weil endlich gar zu auffallend ist, daß von den theologischen Gedanken der Reformationszeit sich nicht eine Spur vorfindet. Wie dem auch sei, das Buch selbst war fast ohne Wirkung, weil es so gut wie unbekannt blieb; nur das Schlagwort des Titels haftete fort im Gedächtnisse aller Freidenker und

ihrer Feinde. Eins aber muß noch hervorgehoben werden: sowohl das Schlagwort als das Buch sind mehr antichristlich als atheistisch. Der Titel begnügt sich damit, die Stifter der drei monotheistischen Religionen als die drei großen Weltbetrüger hinzustellen und sagt nichts über den Gottesbegriff aus. Das Buch wirft zwar die Frage nach dem Dasein Gottes auf und geht bis zu einer Anzweiflung seiner Existenz, nicht aber bis zu ihrer Leugnung; um so entschiedener wird der gleiche Wert oder die gleiche Wertlosigkeit aller Religionen behauptet.

Campanella hat das Buch von den drei Betrügern gekannt; es hat wahrscheinlich, mittelbar oder unmittelbar, immerhin die ältesten englischen Deisten beeinflußt. Trotzdem war es hergebracht, das Vorhandensein des Buches, dessen Titel jedermann kannte, für eine Legende auszugeben.

Auch Bayle war der Meinung, daß das Buch niemals existiert habe. Man schreibe es mit Unrecht dem Aretino zu; das habe man getan, um die „Schande" nicht auf die Lutheraner fallen zu lassen. Mersenne habe den Stil Aretinos darin erkennen wollen. Grotius habe den Kaiser Friedrich (Barbarossa, aber berichtet werde es erst von Friedrich II.) für den Verfasser gehalten. „Chansons que tout cela."

Nun gibt es aber freilich noch ein „Buch von den drei Betrügern", aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts, in französischer Sprache; es gibt davon sogar eine fast wörtliche deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1787. Über den Verfasser herrscht ein Dunkel, das auch von Paulus, dem gelehrten ersten deutschen Herausgeber von Spinozas Werken, nicht aufgeklärt worden ist. Die Schrift ist nach seinen Forschungen zum ersten Male gedruckt worden 1719 zu Amsterdam unter dem Titel: „La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa." Der Drucker soll zuerst nur das Leben des Spinoza in den Nouvelles littéraires herausgebracht, dann verleugnet, endlich aber in dem gleichen Jahre, er selbst oder ein anderer, die Vie und den Esprit zusammen ediert haben. In französischer Sprache, in einem Büchlein, Kleinoktav, 208 Seiten. Kein Zweifel, daß eine Huldigung für Spinoza beabsichtigt war; ein vorgesetztes Motto lautet: Das Buch von 1719

„Si faute d'un Pinceau fidelle
Du fameux Spinosa l'on n'a pas peint les traits,
La sagesse étant immortelle
Ses écrits ne mourront jamais."

Der Herausgeber deckte sich aber durch die Bemerkung, er habe nur so wenige Exemplare abziehen lassen, daß das Werk ebenso selten bleiben werde, als wäre es nur in Handschriften zugänglich; und durch

die übliche ironische Versicherung, die gedruckte Ausgabe werde nur in die Hände von Leuten kommen, die geschickt wären, das ganze Lehrgebäude des Spinoza umzustoßen. Eine andere Notiz war noch mehr geeignet, den Preis des Büchleins hinaufzuschrauben: der Verleger habe eine Pistole (etwa ein Louisdor) für jedes Exemplar verlangt, sonach einen Teil der kleinen Auflage vor seinem Tode verbrennen lassen, so daß man nachher bis fünfzig Gulden für das Exemplar zahlte. Wie dem auch sei, das kleine begehrte Buch war sehr selten und wurde während des 18. Jahrhunderts handschriftlich verbreitet. Von jener Ausgabe, die die Vie und den Esprit vereinigt, scheint kein gedrucktes Exemplar mehr vorhanden zu sein. Die „Vie" erschien dann 1735 (angeblich zu Hamburg, als Verleger ist dieselbe Druckerfirma Kunrath genannt, die 1670 als Herausgeber des theologisch-politischen Traktats figurierte) unter dem Titel: „La Vie de Spinosa, par un de ses Disciples, nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples etc." Dem mir zur Verfügung stehenden Exemplare des seltenen Buches ist eine merkwürdige Liste gotteslästerlicher Schriften beigefügt, „die zum Feuer verurteilt wurden oder es verdient hätten"; ferner ist ein gedrucktes Blättchen eingeklebt, das zehn Nummern einer Spinozabibliothek enthält. Die vierte dieser Nummern zeigt an: „L'Esprit de Mr. Spinosa, c'est à dire ce que croit la plus saine partie du monde, par M. Lucas, Médécin, à la Haye. Ms. in 4to." Paulus (Einleitung zum zweiten Bande seiner Spinozaausgabe, p. XXXI) scheint verschiedene Abschriften des „Esprit" verglichen zu haben und teilt mit, daß sie einander an vielen Stellen nicht ganz gleich wären; oder er hat es seinem gelehrten Freunde Pappelbaum nur nachgesprochen, daß dessen Manuskript einem neueren Drucke des „Esprit" nachgeschrieben war, der Zusätze in Voltaires Geiste angefügt hatte.

Ich besitze selbst, als liebe Gabe eines Freundes, eine saubere Abschrift von Vie und Esprit; der Sammler (dessen Unterschrift W. Göthe gelesen werden kann, aber auch anders) klagt in einer Notiz zum „Esprit", er habe sein Buch 1765 aus einer Handschrift im Besitze des Stabsarztes vom Regiment Puttkammer abgeschrieben, als eine große Seltenheit, und habe dasselbe Werk eben jetzt, im Juni 1795, in einer Auktion für 6 Pfennig erstanden; es habe nun den Titel geführt: des trois Imposteurs.

Eine Abschrift des gleichen Traktats besaß Gottsched, wie er in seiner Bayle-Übersetzung (Anmerkung zum Artikel „Aretin") erzählt. Er spricht sehr verächtlich von solcher Freigeisterei. Dankenswerter ist die Angabe, viele Sätze dieser gottlosen Stücke seien enthalten in dem gedruckten Buche „La Religion muhammedane comparée à la Payenne de l'Indostan

par Ali-Ebn-Omar, trad. de l'Arabe, Londres 1737." Gottsched macht noch ein anderes Werkchen namhaft, das zu seiner Zeit in Abschriften „unter den Liebhabern verbotener und seltener Bücher" verbreitet war. „De Imposturis Religionum breve Compendium, descriptum ab exemplari MSto, quod in bibliotheca J. Fr. Meyeri, Berolini an. 1716, publice distracta deprehensum et a Principe Eugenio de Sabaudia LXXX Imperialibus redemtum fuit." Es beginnt: „Deum esse, eum colendum esse, multi disputant, antequam et quid sit Deus, et quid sit esse et quid sit colere Deum intelligant." Gottsched kannte also auch das älteste vorhandene Buch de tribus Impostoribus, das von 1598.

Auf alle Fälle war es eine starke Zumutung an die Leichtgläubigkeit der Leser, die Arbeit in der französischen und dann in der deutschen Ausgabe für das legendare Buch de tribus Impostoribus auszugeben, das aus dem 13. Jahrhundert stammen sollte; ein flüchtiger Blick mußte klarmachen, daß sie nicht vor Spinoza und den englischen Deisten angefertigt sein konnte. Der Hersteller hatte einfach von seinem Autorrechte Gebrauch gemacht, das berüchtigte Buch aus eigenen Mitteln neu zu schreiben, weil es zwar nützlich schien, aber leider nicht existierte. „L'Esprit de Mr. Spinosa" ist trotz einiger deistischer Redensarten durchaus atheistisch; der Verfasser holt etwas weiter aus, erklärt jedoch nach dem Programm des alten Titels und nach dem Vorgange einiger englischer Deisten (nicht Spinozas) Moses, Jesus und Mohammed für Erzbetrüger; es muß hier ein Auszug aus der Schrift gegeben werden, obgleich sie eine starke Wirkung — wenigstens öffentlich — auf die Zeitgenossen nicht geübt zu haben scheint. Atheistisch sind vor allem die beiden ersten Kapitel von Gott und von den Ursachen, „so die Menschen bewogen haben, sich ein unsichtbares Wesen einzubilden oder das, was man insgemein Gott nennet." Die Unwissenheit sei die einzige Quelle der falschen Vorstellungen, die man von der Gottheit, von der Seele und von den Geistern hat; man habe das Volk an solchen Irrglauben gewöhnt, die Wahrheit zu sagen sei gefährlich, der Name Freigeist sei ein Schimpfwort geworden. Der natürliche Verstand genüge zu der Einsicht, daß Gott weder die schlechten noch die guten Eigenschaften haben könne, die ihm von den Aposteln und Propheten beigelegt wurden; diese Leute, die ja als Menschen irren und sogar lügen konnten, haben nicht mehr Verstand und Fähigkeit gehabt als andere, haben sich Gott körperlich vorgestellt, und man solle sich auf dergleichen dumme Leute nicht verlassen. Die Furcht der Menschen habe zu der Neigung geführt, unsichtbare Wesen zu erdichten. Aus der Vorstellung von einem menschenähnlichen Gotte habe man die Begriffe von Gut und Böse, von Unordnung und Ordnung (der Einfluß Spinozas

ist an dieser Stelle unverkennbar), von Lob und Schande, von Schönheit und Häßlichkeit gebildet. Die allerdümmsten Theologen haben die Endursachen zu verstehen geglaubt, so daß sie bewiesen haben, daß Gott und die Natur ebenso unnütze Dinge vornehmen wie die Menschen; aber alle Endursachen seien bloß menschliche Erfindungen, der wahre Gelehrte, der nach den natürlichen Ursachen forsche, werde für einen Ketzer und gottlosen Bösewicht erklärt. Sehr kühn ist der siebente Paragraph des zweiten Kapitels, wo beinahe schon die hoministische Natur der moralischen, physikalischen und ästhetischen Begriffe (auch der Willensfreiheit) behauptet wird. Alle diese abstrakten Begriffe seien nicht einmal im Verstande, sondern nur in der Einbildungskraft. Was Gott sei? Ein unendliches Wesen von ausgedehnter Substanz. Der Aberglaube stelle sich ihn geistig vor, aber zugleich mit der Pracht eines Königs und mit Füßen, Händen, Augen und Ohren. (Der Herausgeber fügt den Satz des griechischen Philosophen Xenophanes hinzu: „Wenn der Ochse oder Esel Gott vorstellen und malen könnte, er würde ihn als einen Ochsen oder Esel malen und vorstellen.") Man befrage über Gott die Bibel, obgleich sie ein zusammengestoppeltes Buch sei, von einem unwissenden Volke herrühre und fast ebenso verwirrt wie der Koran. Ein solches Gespenst werde angebetet; man solle lieber auf das natürliche Gesetz hören.

Mit nicht geringerer Kraft setzt das dritte Kapitel ein. Die Religion habe viel Lärmen in der Welt gemacht, der Glaube an ihre falschen Begriffe habe zu einer Verachtung gegen die Natur geführt, zu einer Ehrerbietung nur gegen die eingebildeten Wesen, die man Götter nannte. Nach diesem Eingang kommt aber die durch den alten Buchtitel berüchtigte Darstellung der Religionsstifter; die heute von einer noch ungläubigeren Zeit preisgegebene Annahme des Betrugs wird durchgeführt. Jeder ehrgeizige Religionsstifter habe sich auf die Unwissenheit des Volkes verlassen und sich für einen Propheten ausgegeben.

Moses kommt beinahe am schlechtesten weg, wie denn die Schrift, dem jüdischen Titel ihrer gleich zu besprechenden deutschen Ausgabe zum Trotze, judenfeindlich ist. Weil sie aussätzig gewesen wären, wurde das überaus leichtgläubige Judenvolk aus Ägypten gejagt; da habe sich Moses durch Lügen zum Oberhaupte aufgeworfen, habe von Jehova berichtet, was er in Ägypten über Osiris gelernt hatte, habe als ein Betrüger geherrscht und sei als ein Betrüger gestorben.

Auch Mohammed habe sich für einen Propheten ausgegeben und durch betrügerische Versprechungen Lumpengesindel um sich versammelt. Nach seinem Beispiel könne jeder Narr ein Gesetzgeber werden, denn

durch die süßen Worte so eines dummen Kerls werde das Volk leicht verführt; er sei der letzte unter den berühmtesten Betrügern gewesen.

Jesus Christus steht in der Mitte zwischen Moses und Mohammed; ich komme auf ihn außer der Reihe, weil auch der Verfasser ihn im Verhältnisse zu den beiden anderen mit einiger Achtung behandelt, aus Überzeugung oder aus Vorsicht. Zwar alle Geheimnisse der Persönlichkeit Jesu werden grob als Fabeln abgetan, die ersten Jünger und die späteren Anhänger werden wieder als dumme Leute bezeichnet; aber immerhin wird zugegeben, daß der gute Mann nicht für sich selbst gesorgt habe. Göttlich sei die neue Religion freilich nicht gewesen, auch die Wunder nicht. Schon der Papst Leo X. habe beim Anblick seiner Schätze ausgerufen: „Diese Fabel von Christo hat uns zu so großem Reichtum verholfen." Die Sittenlehre Jesu Christi sei zwar sehr schön, aber durchaus aus den griechischen Dichtern und Philosophen abgeschrieben; unter Martern habe sich Epictet z. B. standhafter benommen als Jesus. Das sei die Wahrheit, möchten auch die bezahlten Pfaffen reden, was sie wollen. Nur unter den Schwärmern und Erzdummen bestehe der Glaube an die Gottheit Christi. Jesus habe das nicht selbst gelehrt, es sei erst durch den großen Schwätzer Paulus aufgebracht worden. *)

Die drei letzten Kapitel bringen billige Weisheit im Geiste eines oberflächlichen Materialismus. Gott sei materialisch, sei weder gerecht noch barmherzig, belohne und bestrafe nicht; er mache von einem Menschen nicht mehr Wesens als von einer Ameise; der vernünftige Mensch glaube weder Himmel noch Hölle, noch Geist, noch Teufel, noch Seele. Selbst Cartesius habe erbärmlich behauptet, die Seele sei nicht materialisch. „Gleich wie die Gesundheit kein Teil desjenigen ist, der sich wohl befindet, obschon sie in ihm ist, also ist auch die Seele kein Teil des Tieres, in dem sie ist, sondern nur eine wechselweise Übereinstimmung aller Teile, daraus es besteht." Die Geister vollends seien nur Gespenster der Einbildung. Nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament (weil Jesus eben ein Jude war) sei voll von Engeln und Teufeln, aber man erfahre nicht, ob sie materialisch seien oder nicht. Der Teufel müsse von Gott geschaffen worden sein, Gott lästere sich also selbst durch den Teufel oder er sei nicht allmächtig; es gebe dann ein gutes und ein böses Prinzip. (Man denkt an Bayles Artikel über Spinoza und die Manichäer.)

*) Doch geht der Verfasser in der Blasphemie so weit, gegen die Bibel, die ja davon nichts weiß, zu behaupten, Jesus habe seinen idiotischen Jüngern (imbecilles bei Paulus, das quellengemäßere idiots in meiner Handschrift) eingeredet, der heilige Geist wäre sein Vater und eine Jungfrau seine Mutter. Meine Handschrift und auch die von Paulus, weist noch auf den Tschingis-Khan hin, der nach dem Glauben der Tartaren von den Sonnenstrahlen empfangen und von einer Jungfrau geboren wurde.

Das sechste oder letzte Kapitel wendet sich also gegen den Glauben an Geister, an Gespenster, an den Teufel; der beste Beweis, wenn es noch eines solchen bedurft hätte, daß die ganze Schrift atheistisch ist. In den Märlein, die man dem Volke auftische, sei kein Körnchen Salz der Wahrheit. „Man hat schon seit langer Zeit den Narren an diesen abgeschmackten Gedanken gefressen, aber es haben sich auch zu allen Zeiten aufrichtige Gemüter gefunden, die wider eine so offenbare Ungerechtigkeit geschrieben haben, gleichwie wir das in dieser kleinen Abhandlung eben getan haben. Diejenigen, so die Wahrheit lieben, werden ohne Zweifel einen großen Trost darin finden; und bloß diesen suche ich zu gefallen, ohne mich im geringsten um die zu bekümmern, welche ihre Vorurteile für unfehlbare göttliche Aussprüche halten." *)

Die deutsche Übersetzung

Ich habe diese und andere Stellen fast durchaus nach der deutschen Übersetzung mitgeteilt, die, was ich bisher unerwähnt ließ, Paulus zwar schwerlich gekannt hat, aber ungenau nach Heydenreich („Natur und Gott nach Spinoza") anführt. Diese deutsche Übersetzung, die von meiner Handschrift nur in wenigen Worten abweicht und vielleicht die ganz genaue Übersetzung einer verwandten Handschrift ist, zeigt freilich im Titel, in der Vorrede und im Anhang den Charakter einer buchhändlerischen Mystifikation, falls es sich nämlich anders nicht so verhält, daß der Herausgeber ehrlich der Meinung war, die von ihm abgedruckte, belobte und erläuterte Handschrift, die gar nicht früher als zu Anfang des 18. Jahrhunderts entstanden sein konnte, wäre irgendwie doch das legendare Buch von etwa 1230. Der Titel lautet: „Spinoza II. oder Subiroth Sopim. Rom, bei der Witwe Bona Spes. 5770." Dazu in griechischer Sprache das Motto: „Allen gefallen ist sehr schwer."

*) Ich habe noch in eine andere Abschrift, „Traité de Trois Imposteurs" betitelt, Einsicht nehmen können, die damals in Privatbesitz war; sie ist offenbar nach einer älteren Vorlage von jemand angefertigt, der kein Franzose war; die Sprache dieser Vorlage weicht von meiner Handschrift an unzähligen Stellen ab, macht sehr häufig kurze logische Übergänge und sucht den Stil zu verbessern. Dem Schlusse des Kapitels über Mohammed ist am Ende dieser Abschrift eine Variante beigefügt, in welcher die drei Betrüger noch gröblicher beschimpft werden. Moses habe sich in einen Abgrund gestürzt, um für unsterblich zu gelten, Mohammed sei von einer jungen Jüdin vergiftet worden; „Jesus Christ fut honteusement pendu avec deux scelerats et fut ainsi couvert de honte pour recompense de son imposture". Das Besondere dieser Abschrift besteht aber darin, daß ihr Anfertiger offenbar darauf ausgeht, den Glauben zu erwecken, die Abhandlung stamme wirklich aus dem 13. Jahrhundert. Die Zeitangaben werden überall so gemacht, als ob Kaiser Friedrich II. (oder sein Kanzler) tatsächlich der Verfasser gewesen wäre; dabei hat der Abschreiber nicht übersehen, daß (S. 168) Descartes ausdrücklich genannt wird; er schreibt ganz harmlos dessen Geburtsjahr (1596) an den Rand. In einer „dissertation préliminaire" wird ohne allzuviel Gelehrsamkeit behauptet, dieser Traktat „de tribus famosissimis nationum deceptoribus" (so wäre der wahre Titel) sei von Peter de Vineis auf Befehl des Kaisers Friedrich abgefaßt worden.

Ich habe einzugestehen, daß mich der Untertitel „Subiroth Sopim“ lange gefoppt hat, wie andere vor mir gefoppt worden sind; ich ließ mich von dem Spaßvogel täuschen, der die Buchstabenfolge so gewählt hatte, daß man es mit hebräischen Worten zu tun zu haben glaubte. Als auch die gelehrtesten Orientalisten „Subiroth“ nur ungenau und „Sopim“ gar nicht deuten konnten, wurde mir die Sache durch eine hübsche Entdeckung Gustav Landauers aufgeklärt. „Subiroth Sopim“ ist nichts anderes als ein Anagramm, fast eine genaue Umkehrung des Wortes „Impostoribus“. Das Exemplar der Münchner Staatsbibliothek enthält (mit Berufung auf Weller De trib. Impost. 1876 p. VII) den Vermerk, das Büchlein sei 1787 in Berlin bei Vieweg erschienen; dazu die ältere Notiz: es sei die überaus seltene Übersetzung des Buches von den drei Betrügern.

Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß der Herausgeber von „Subiroth Sopim“ zwar ein ganz gottloser Aufklärer war und ein Mann von mancherlei Kenntnis, also durchaus nicht der unwissende Mensch, als den ihn die Vorrede erscheinen läßt, daß er aber wirklich die Übersetzung von 1787 nicht selbst angefertigt, sondern eine ältere Übersetzung aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts vorgefunden hatte, die herauszugeben ihn entweder seine Freidenkerei antrieb oder buchhändlerischer Erwerbsinn; oder beides. Für das etwas höhere Alter der Übersetzung spricht zunächst, daß die Schreibart des Buches nicht etwa künstlich in eine altertümlichere Form gebracht ist, sondern ihre Herstellungszeit nur gelegentlich durch veraltete Worte (z. B. Beisorge) oder einen veralteten Satzbau verrät; ich vermute sogar, daß der Herausgeber sich bemüht hat, den Stil der Vorlage seinem eigenen Sprachgebrauche anzupassen. Auch der Titel der irgendwie aufgefundenen Handschrift entspricht genau der Mode vom Anfange des Jahrhunderts: „Das Buch von denen dreyen Erzbetrügern, Mose, Mesia und Mahomed, oder vom Gebrauch der Vernunft, oder Subiroth Sopim. Ein überaus rares Manuskript in französischer Sprache. Nunmehro aber ins Teutsche übersetzt, und mit einer historischen Nachricht vermehret. 1745.“ Ein Schriftsteller von 1787 hätte kaum daran gedacht und wäre auch nicht imstande gewesen, den Stil seines Großvaters vorzutäuschen. Endlich ist zu beachten, daß der Herausgeber in seinen Erläuterungen oft noch kecker ist als sein Text, während dieser, also die Übersetzung, wenigstens an einer Stelle die französische Vorlage abschwächt. Die Vorrede ist ein wirres Gemisch von Unsinn und Vernunft, von Vorsicht und Ehrlichkeit. Zuerst wird das Buch für den famosus liber de tribus Impostoribus ausgegeben, dann ganz vernünftig darauf hingewiesen, daß ein Buch, das den Cartesius

nennt und seit Mohammed tausend Jahre verstrichen sein läßt, unmöglich unter Kaiser Friedrich II. entstanden sein konnte. Wieder wird behauptet — wie seit hundert Jahren unter fast allen Freidenkern üblich war —, es gebe gar keinen wirklichen Gottesleugner; dann aber stellt sich der Herausgeber als einen entschiedenen Aufklärer vor; er glaube kein Licht auf Stroh zu werfen und ein ganzes Gebäude in Flammen zu setzen, damit andere im Löschen geübt werden. (Was geradezu gegen das heuchlerische oder ironische Avertissement des französischen Originals gerichtet zu sein scheint.)

Im Anhang werden äußerst konfus einige Beiträge zu der Geschichte des Buches de tribus Impostoribus vorgebracht, darunter die Antwort auf eine Dissertation von de la Monnaye, die in einer späteren Ausgabe der Menagiana erschienen war und die Existenz des berüchtigten Buches geleugnet hatte. Diese Antwort ist mit den Buchstaben J. L. R. L. unterzeichnet und von Leyden, den 1. Januar 1716, datiert; immerhin ist sie merkwürdig genug, um eine Wiedergabe ihres wichtigsten Inhaltes zu rechtfertigen. Übrigens scheint unser Herausgeber gar nicht zu bemerken, daß eben nach diesem Bericht die Übersetzung im Jahre 1706 angefertigt wurde, daß er jedoch angeblich eine Handschrift von 1745 vor sich hatte; auch nicht zu bemerken, daß in seiner Handschrift die entscheidenden Eingangsworte fehlten, die auf das 13. Jahrhundert hinweisen sollten. Ich kann mich nicht darauf einlassen, zu untersuchen, was an der ganzen hübschen Geschichte sonst Wahrheit ist und was Erfindung; ich weiß nicht einmal, ob es gelungen ist, den Verfasser dieser Antwort herauszubringen. Der mir unbekannte J. L. R. L. erzählt also:

Als ich 1706 zu Frankfurt am Main war, ging ich nebst einem Juden und einem anderen guten Freund, einem Studenten der Theologie Namens Frecht, zu einem Buchhändler; wir gingen das Bücherverzeichnis durch; unterdessen kam ein deutscher Offizier herein und fragte den Buchhändler auf deutsch, ob er den Kauf abschließen wollte. Frecht stellte in dem Offizier, welcher Tausendorf hieß, eine alte Bekanntschaft fest, und fragte ihn aus. Tausendorf antwortete, er hätte zwei Handschriften und ein sehr altes Buch und wollte alles für die bevorstehende Kampagne zu Gelde machen; der Buchhändler wollte bereits 450 Reichstaler geben, er aber verlangte 500. Der hohe Preis *) machte Frecht noch neugieriger.

*) Der Preis von fünfhundert Reichstalern spräche an sich nicht gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts. Die Schrift, deren Vorhandensein von den Gelehrten bestritten wurde, war natürlich das rarste aller Bücher. Zufällig finde ich übrigens bei Morhof (I. I. XXV. 18) eine Notiz, nach der der schwedische Baron Salvius, der Besitzer einer großen Bibliothek, dem jüdischen Arzte de Castro den Auftrag gab, just den liber de tribus impostoribus um jeden Preis für ihn anzukaufen. Zu den Sammlern, die große Summen

Tausendorf zog sogleich ein Paket aus der Tasche, das mit einer seidenen Schnur zugebunden war, und langte daraus die drei Bücher hervor. Das erste war in italienischer Sprache gedruckt und hatte den geschriebenen Titel „Specchio (für: Spaccio) della Bestia trionfante". Der Druck schien nicht alt, ich glaube, Toland hat eine englische Übersetzung drucken lassen, davon man die Exemplarien so teuer bezahlt hat. Das zweite war ein altes lateinisches Manuskript, das sehr unleserliche Buchstaben hatte und keinen Titel. Aber oben auf der ersten Seite stand mit ziemlich großen Buchstaben: Ottoni illustrissimo, amico meo charissimo F. i. d. f.; und das Werk selbst fing mit einem Briefe an, dessen erste Zeilen waren: „Was von den drei berüchtigsten Betrügern ganzer Völker auf meinen Befehl derjenige Gelehrte in Ordnung gebracht hat, mit welchem du in meiner Studierstube darüber gesprochen, das habe ich aufsetzen lassen und schicke dir solches Buch usw."*) Das dritte Manuskript war etwa ein skeptisches Buch von oder nach Cicero. Frecht sah alle drei Bücher flüchtig durch, erkannte in dem einen die verloren geglaubte Handschrift von den drei Betrügern und riet dem Offizier, nichts von seiner Forderung ab-

besonders für verbotene Bücher bezahlten, gehörte auch der Prinz Eugen von Savoyen; und das Exemplar der französischen Handschrift der „Trois Imposteurs", das in den Besitz von Karl Rosenkranz gelangte, enthielt das ex libris des Prinzen Eugen. Die Tatsache, daß für das kleine Büchlein eine so große Summe verlangt und bewilligt wurde, daß Toland von seiner Übersetzung der Bestia trionfante (auch dieses Buch kam in den Verdacht, das von den 3 Betrügern zu sein) einen Riesengewinn erhoffen durfte, mußte den Herausgeber sehr interessieren, wenn die deutsche Ausgabe wirklich, wie ich besonders aus der Mystifikation auf dem Titel schließe, eine Buchhändlerspekulation war.

*) Ich habe in der Anmerkung zu S. 324 eine verbesserte französische Abschrift erwähnt mit ihren Wunderlichkeiten und mit all ihrer ganz unwissenschaftlichen Leichtgläubigkeit. Die stärkste Leistung war aber, daß dort diese Widmung an den bayrischen Herzog, von welcher in dem alten Berichte die lateinischen Anfangsworte stehen, in französischer Sprache vollständig hergesetzt wird. „Au très illustre Othon mon très fidel ami Salut. J'ai eu soin de faire copier le traité, qui a été composé touchant les trois fameux imposteurs par ce savant, avec qui vous vous êtes entretenu sur ce sujct dans mon Cabinet, et quoique vous ne l'ayés pas demandé, cependant je Vous envoye au plutôt ce Manuscript, ou la pûreté du Style egale la vérité de la matière. Car je sais, avec quel ardeur vous souhaités de le lire. Aussi suis-je persuadé, que rien ne peut vous faire plus de plaisir, à moins que se ne soit la nouvelle, que j'ai terrassé mes cruels ennemis et que je tiens le pié sur la gorge à l'hydre Romaine, dont la peau n'est pas assez rouge du sang de tant de milliers d'hommes, que ses fureurs ont sacriffié à son abominable orgueil. Soyez persuadé, que je ne negligerai rien pour faire, que vous entendiez un jour, que j'en triomphe ou j'en mourrai dans la peine. Car quelque revers, qui m'arrive, jamais on ne me verra comme mes prédécésseurs aller plier les genoux devant elle. J'espère tout de mon epée et de la fidelité des membres de l'Empire. Vos avis et vos secours n'y contribûeront pas peu, mais rien ne serait plus capable d'avancer mes justes desseins, que d'inspirer à toute l'Allemagne les sentiments du docte auteur de ce livre. Mais où sont ceux, qui seraient capables d'executer un tel projet? Je vous recommande nos interêts communs. Vivez heureux. Je serai toujours votre ami." F(ridericus) I(mperator).

zulassen. Als der Buchhändler nicht nachgab, ging man auf Frechts Stube, wo Tausendorf mit gutem und reichlichem Wein bewirtet wurde. Trunken erzählte er, wie er zu den Büchern gekommen; nach der Einnahme von München durch die Österreicher (1705) wäre er in der Schloßbibliothek von einem Gemach ins andere gegangen, da wäre ihm das mit einer seidenen Schnur umwickelte Pergament aufgefallen, er hätte es für wertvoll gehalten und mitgenommen. Tausendorf trank weiter und gab den Freunden die Erlaubnis, die Schrift De tribus impostoribus von diesem Freitag abend bis Sonntag abend zu behalten, aber nur unter einem schrecklichen Eide, daß man es nicht abschreiben wollte. Die jungen Leute hielten es für redlich, diesen Eid so zu deuten, daß sie von der Handschrift eine Übersetzung anfertigen durften; Tausendorf erhielt am Sonntag abend nach einigen weiteren Flaschen des guten Weins die Handschrift wieder, und der Buchhändler zahlte ihm bald darauf die 500 Reichstaler.

Ich wüßte nicht zu sagen, welcher deutsche Aufklärer die Übersetzung und die scharfen Anmerkungen verfaßt haben sollte. Der Herausgeber von 1787 geht uns wenig an. Er hat Reimarus und Lessing mit Nutzen gelesen und unterscheidet sich etwa von Nicolai nicht allzusehr; er ist nüchtern bis zum Unverstand, trifft aber in seinen aufdringlichen Anmerkungen doch manchem Nagel auf den Kopf. Er hat dem Büchlein vier kleine Seiten „Von der Erbsünde“ und „Einige Gedanken über das Ganze“ angehängt. Da läßt er sich behaglich in den Gemeinplätzen eines atheistischen Deismus gehen.

Erbsünde? „Nur ein Tyrann kann die Schuld der Eltern auch auf die Kinder übergehen lassen und sich noch an diesen rächen.“ Es stehe in der Bibel? „Folgt denn daraus, daß ich oder du das glauben müssen, was da steht?“ Die Bibel sei nicht mehr und nicht weniger als ein anderes Buch, in welchem ebenfalls Wahrheiten und Lügen zu finden seien.

Die Schrift von den drei Betrügern werde vermutlich Aufsehen machen. Man habe den Fragmentisten den zweiten Goliath genannt, man werde den Verfasser des kleinen Buches den dritten Goliath nennen. Noch einmal wird der Wunsch nach einer Befreiung vom Judentume ausgesprochen, noch einmal werden die menschlichen Lehren Jesu gerühmt. Aber es sei parteilich, dem Verfasser eine Kritik Mohammeds zu gestatten, eine Kritik Mosis und Jesu zu verbieten. „Geschrieben auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung („Bona spes“ auf dem Titel), am Tage, da sich die Wolken zerteilten und die Sonnenstrahlen ungehindert Leben und Freude geben konnten.“ (Berufung der Stände in Frankreich?)

Wer aber war der Übersetzer, wenn ich anders darin recht habe, daß die Übersetzung wirklich aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt

und wirklich dem Herausgeber in einer Abschrift oder Bearbeitung von 1745 vorgelegen hat? Ich erlaube mir keine Vermutung. Wollte man an einen der tapferen, heute vergessenen deutschen Deisten jener Zeiten denken, so käme für 1706 nur etwa Dippel, genannt Christian Democritus, in Betracht, kaum der gelehrte Wachter, der zwar schon 1699 sein „Spinozismus im Judentum" veröffentlicht hatte; aber doch wohl, damals wenigstens, noch kein verwegener Freigeist war; für 1745 läge es nahe, Edelmann für den Übersetzer des Buches von den dreyen Erzbetrügern zu halten. Edelmann spricht in seinem „Abgenöthigten Glaubensbekenntnisse" (1746) über Bibel und Christentum oft ähnliche Gedanken aus wie der Verfasser des sogenannten „Esprit de Mr. Spinosa" und war ein guter Kenner der antichristlichen Literatur; man darf aber nicht übersehen, daß Edelmann seine eigenen gewagten Schriften mit voller Nennung seines Namens herausgab, also keinen Grund gehabt hätte, seinen Namen bei der Übersetzung eines französischen Buches zu unterdrücken.

Gegen das französische Original hat Voltaire, aber wahrscheinlich erst gegen das Ende seines Lebens, eines der Lehrgedichte geschrieben, in denen er für den Deismus eintritt, bald mehr lehrhaft, bald mehr lustig: „Sur le livre des trois imposteurs." Wir wollen uns mit diesen Versen erst dann beschäftigen, wenn die Stellung Voltaires zum Deismus und zum Atheismus an der Reihe ist. Das Gedicht steht übrigens auch als Beigabe zu den Urteilen Voltaires über Holbachs „Système de la Nature", die der angeblich Londoner Ausgabe von 1780 vorgedruckt sind. Eine Note Voltaires besagt: „Ce Livre des Trois Imposteurs est un très mauvais ouvrage, plein d'un Atheisme grossier, sans esprit et sans philosophie."

Voltaire und Hegelei

Will man den Rückschritt von der rationalistischen Aufklärung der Enzyklopädisten zu der romantischen Philosophie Deutschlands in seiner ganzen Weite ausmessen, so vergleiche man einmal Voltaires Betrachtungen über das Buch von den drei Betrügern mit einer kleinen Schrift, die der Hegelianer Karl Rosenkranz ganze zwei Menschenalter später (1830) über den gleichen Gegenstand herausgegeben hat. Rosenkranz steckte damals (Hegel lebte noch) bis über beide Ohren in der Hegelei und täuschte sich wohl selbst, da er als alter Herr in seiner Selbstbiographie (1873) behauptete, er hätte in seiner Kritik der berüchtigten Schrift die gesamte Freidenkerei von Feuerbach vorausgenommen. Der Deist Voltaire hatte an dem Livre des trois Imposteurs eigentlich nur die Gottesleugnung zu tadeln und war sonst, wie sattsam bekannt, mit der Ablehnung aller positiven Religionen ganz einverstanden; der Hegelianer Rosenkranz dagegen steht oder stellt sich völlig auf dem oder auf den

christlichen Standpunkt, und man muß schon sehr genau lesen und einen guten Willen mitbringen, um zu entdecken, daß mit solcher Dialektik nicht geradezu jeder Artikel des Katechismus verteidigt werde. Scholastisch wird an der Lehre von der Schöpfung festgehalten. „Schaffen ist schlechterdings Selbstbestimmung des Seins zum Dasein, nicht Setzen eines Daseins durch ein Sein;" scholastisch wird die Offenbarung als immanente Bestimmung des Geistes, als seine ewige Tätigkeit, als die absolute Tatsache gedeutet. Die Forderung, die Offenbarung durch Zeugen und die Wahrhaftigkeit dieser Zeugen wieder durch neue Zeugnisse zu prüfen, wird ein lächerlicher Vorschlag genannt. Der aufgeklärte Hegelianer redet zwar einmal wie ein Freigeist von der „Identität der Religion", aber in gleichem Atem auch von dem „Nebel der natürlichen Religion". In der Phraseologie Hegels war es eben möglich, die Worte oder Begriffe so zu setzen, daß einerseits die grobe Kinderlehre, andererseits etwas wie ein sublimierter pantheistischer Auszug herauszukommen schien. Offenbarung sei da, aber nicht so sehr als Faktum der göttlichen Willkür, sondern als immanente Bestimmung des Geistes; die Trinität sei nicht erst im Christentume verkündet worden, sondern sei (man kennt die Verkleidung aus Hegel selbst) eins mit der an und für sich seienden und sich absolut wissenden Wahrheit. Mit der Christologie wird die Begriffsentwicklung leicht fertig; „es versteht sich, daß es dem Begriff nicht darauf ankommen kann, ob die Geschichte ihm ein Schauspiel der Verworfenheit oder der Hoheit darbietet." Wir werden im Verlaufe noch erfahren, wie schillernd noch der antichristliche und materialistische Ludwig Feuerbach sich ausdrückte, solange er im Banne der Hegelschen Sprache blieb.

Rosenkranz hatte durch seinen Freund Genthe (der später den Gegenstand wissenschaftlich bearbeitet hat) das Manuskript in die Hand bekommen, das beide Schriften über die drei Betrüger enthielt, die lateinische von 1598 und die französische von 1719; nach der Angabe von Rosenkranz entstammte dieses Manuskript wirklich, wie gesagt, der Bibliothek des Prinzen von Savoyen. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis zwischen den beiden gleich oder ähnlich betitelten Schriften wird nicht gegeben; Philologie war nicht die starke Seite der echten Hegelianer. Rosenkranz bekämpft die Begriffe der beiden Verfasser von einer abstrakten Höhe aus, in welcher man nicht atmen kann; als ob diese Begriffe in dem älteren lateinischen und in dem jüngeren französischen Buche die gleiche Bedeutung gehabt hätten, als ob sie für die Zeit von Rosenkranz noch lebendig gewesen wären. Wir können darum aus seiner Kritik nichts lernen, nicht einmal den Inhalt und den geschichtlichen Wert der beiden Schriften de Tribus Impostoribus.

Mein Bericht über die Bücher, die nachträglich zu dem überlieferten Titel von Freigeistern geschrieben worden sind, wäre unvollständig, wollte ich nicht wenigstens kurz erwähnen, daß derselbe Titel auch parodistisch benützt wurde, um gegen die Freidenkerei zu eifern. Die Dreizahl wurde da immer künstlich zusammengestellt. Am häufigsten genannt wird ein gelehrtes Pamphlet, das Christian Kortholt (1680) herausgab, gegen Herbert, Hobbes und Spinoza, und das er „De tribus impostoribus magnis" benannte. Schon vorher waren ähnliche Traktätlein erschienen: einmal gegen Gassendi und seine Jünger, Neure und Bernier (Verfasser war der Atomistenfresser Morin), einmal gegen drei orientalische Betrüger, unter denen Sabbatai Zevi allgemeiner interessieren könnte. Ganz spielerisch ist endlich die Benützung des legendaren Titels in einer populär wissenschaftlichen Schrift (1731), die von den drei Betrügern oder berüchtigten Volksverführern handelt, nämlich von dem Thee und Coffée, den commoden Tagen und der Hausapotheken.

Achter Abschnitt

Gottlosigkeit geistlicher und weltlicher Herrscher

Eine Darstellung der Aufklärung im Mittelalter wäre irreführend, wollte sie sich auf die Bewegung der Ideen beschränken, die in den Schriften der Zeit zum Ausdrucke kommen. Was Geistliche, Gelehrte und Dichter über Gott und die Welt niederschrieben, das war in den Jahrhunderten vor Erfindung des Buchdrucks noch weniger als heute der sogenannten öffentlichen Meinung gleichzustellen; es ist oft nur in Bruchstücken auf uns gekommen, war aber immerhin leichter zu sammeln. Viel schwerer ist eine Geschichte der Gottlosigkeit zu geben, namentlich für die drei Jahrhunderte vom Niedergang der päpstlichen Theokratie bis zur Reformation, wenn man die Gottlosigkeit der handelnden Menschen, der Gewalthaber auf der einen, und des Volkes auf der anderen Seite ins Auge fassen will. Es wäre eine besondere Aufgabe für einen geschulten Historiker, vielleicht nur für eine ganze Gesellschaft solcher Fachleute, aus der politischen Geschichte der neu entstandenen Nationalstaaten, der alten Stadtstaaten und der jungen Städtebünde die Züge herauszuheben, in denen die halbbewußte Gottlosigkeit der Fürsten, die sich jetzt Könige von Gottes Gnaden nannten, zutage tritt und zugleich das stoßweise wachsende Freiheitsbedürfnis der Völker, die unruhig gegen die leibliche, oft auch schon gegen die geistige Knechtschaft zu rebellieren anfingen. Anstatt Stichproben aus dieser politischen Geschichte zu bieten und so

zu beweisen, daß religiöse Schlagworte etwa seit dem Ende der Kreuzzüge entweder verstummten oder ihre ehrliche Kraft verloren hatten, will ich mich damit begnügen, an zwei großen Beispielen zu zeigen, wie ganz und gar weltlich, in der Epoche bald nach dem scheinbar entscheidenden Siege des Papstes über den ketzerischen Kaiser Friedrich, selbst solche Kämpfe geführt wurden, die einen ausgesprochen religiösen Charakter zu tragen schienen. Ich denke an den so ganz anders verlaufenden Kampf zwischen dem Papste Bonifazius VIII. und dem französischen Könige, sodann an den Versuch des Kaisers Sigmund, die Kirche zu reformieren und sie mit den Forderungen einer neuen Zeit zu versöhnen. In Frankreich endigte die Sache gottlos mit einem vollständigen Siege des Nationalstaates über die Theokratie; in Deutschland gab es keinen Nationalstaat, die Hussitenbewegung schloß mit einem verlogenen Kompromiß und war darum nur ein Vorspiel zu den beiden Revolutionen, die im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts die Völker geistig und leiblich zu befreien versprachen und nachher aneinander schmählich zugrunde gingen; die beiden Revolutionen, die man hergebrachterweise nicht mehr zum Mittelalter rechnet, waren der Bauernkrieg und die Reformation.

Mittelalter

Ich werde mir aber erlauben, die Bezeichnung Mittelalter weit über die Epoche auszudehnen, die unsere Schulbücher unter dieser Überschrift zusammenzufassen pflegen. Versteht man unter Mittelalter alle die Jahrhunderte, in denen kirchliche Begriffe nachwirkten, in denen der handelnde Mensch in allen Fragen der Politik und der Moral sich auf die Bibel berufen zu müssen glaubte, in denen die einst herrschende christliche Religion im Hasse gegen Andersgläubige und gegen neue christliche Sekten ausklang, so dauerte das Mittelalter sicherlich bis zum Westfälischen Frieden, wohl auch in den Beziehungen der Staaten und in den Beziehungen zwischen Fürsten und Völkern bis zur französischen Revolution, so daß erst das 19. Jahrhundert den Übergang zu einer neuen staatsrechtlichen Weltanschauung bildet. Versteht man jedoch unter Mittelalter nur die Jahrhunderte einer unwidersprochenen Theokratie, einer Herrschaft Gottes durch die römische Kirche, dann muß man dieses Mittelalter lange vor dem Ende des 15. Jahrhunderts aufhören lassen, etwa schon zweihundert Jahre früher, etwa mit den Kämpfen zwischen dem Papste Bonifazius VIII. und dem Könige Philipp dem Schönen von Frankreich. Eine Vergleichung dieses wieder auf Leben und Tod geführten Streites und dem zwischen dem Kaiser Friedrich II. und den römischen Päpsten wäre eine dankenswerte Aufgabe. Wenn der deutsche Kaiser mit seinem ganzen Hause vernichtet wurde, wenn nur fünfzig Jahre später der französische König siegreich blieb, so lag das gewiß mit daran, daß in Frankreich schon damals

eine nationale Einheit gegründet war, bei der Regierung wie beim Volke, und daß in Deutschland schon damals jeder kleine Herr sein Interesse höher stellte, als das des Ganzen. Aber nicht zu übersehen ist, daß in diesen fünfzig Jahren der Unglaube erstaunlich schnelle Fortschritte gemacht hatte, daß Päpste und Fürsten vollständig weltlich geworden waren. Noch herrschten in der Sprache die kirchlichen Worte und Begriffe, aber die Politik kümmerte sich nicht mehr um die Religion. Noch wurde das Schlagwort „Kreuzzüge" bei jeder Gelegenheit gerufen; aber in Wahrheit griff man zu den Waffen nur aus Geiz oder Ländergier. Münzverfälschungen des französischen Königs spielten bereits eine größere Rolle als die Leugnung von Kirchendogmen. Erst in einem solchen Geschlechte wurde ein Papst wie Bonifazius VIII. möglich, von dem seine Zeitgenossen glaubten, er hätte seinen Vorgänger vergiftet und wäre überhaupt ein Atheist.

Solange Geistliche allein im Besitze eines irgend zugänglichen Wissens waren, konnten natürlich auch Ketzer und Aufklärer nur aus dem Kreise der Geistlichen hervorgehen. Das war, wie wir gesehen haben, auch in den Jahrhunderten der Theokratie geschehen. Neu waren nur die Kardinäle und Päpste, die jetzt, oft mit äußerster Frivolität, die religiösen Grundlagen ihrer Macht verspotteten, das Dasein Gottes oder doch wenigstens die Erlösung durch den Gottessohn, die Kirchenmacht jedoch in keinem Punkte preisgeben wollten. Der merkwürdigste unter diesen gottlosen Päpsten war eben dieser Bonifazius, von welchem nachher ein Spruch sagte: er hätte sich eingeschlichen wie ein Fuchs, hätte regiert wie ein Löwe und wäre gestorben wie ein Hund.

Bonifazius VIII.

Er scheint keinen Widerspruch darin gesehen zu haben, daß er an Jesus Christus und wahrscheinlich auch an Gott nicht glaubte und dennoch (in der berühmten Bulle Unam sanctam von 1302) für den Statthalter Christi die Herrschaft über Könige und Völker in Anspruch nahm. Mindestens seine Ketzerei wird auch von gut katholischen Gelehrten zugegeben, nur über den Grad seines Unglaubens wird noch etwa gestritten; ich folge natürlich der Darstellung, die Wenck (Historische Zeitschrift, Band 94) von der Persönlichkeit und dem Prozesse dieses Papstes gegeben hat, nur daß bei mir im Zusammenhange mit der Ausbreitung des Averroismus die Erscheinung eines atheistischen Papstes vielleicht begreiflicher sein wird. Bonifazius VIII. war ein ausgezeichneter Kenner des Kirchenrechts. Und da er Papst war, überdies herrschsüchtig und leidenschaftlich von Natur, stellte er seine politische Schlauheit und seine gediegene Juristerei in den Dienst der Idee, die Gewalt des Papsttums konsequent ins Maßlose zu übertreiben. Daß er Anreden wie „Christus

auf Erden" oder „Gott der Götter" duldete, würde nur geschmacklose Eitelkeit verraten; seine Realpolitik begnügte sich nicht mit so leeren Titeln. Er fühlte sich als den Herrn der Welt, wie nur der stärkste römische Kaiser gewesen war. Wir sehen den Wandel der Zeiten: genau dreihundert Jahre vor ihm hatte sich Sylvester II., bekannter unter dem Namen Gerbert, darauf beschränkt, im Bunde mit dem deutschen Kaiser, beinahe als ein Lehnsmann des Kaisers, die Christenheit geistlich zu beherrschen; Bonifazius forderte die Unterwerfung des Kaisers und der Könige, zugleich ein geistlicher und ein weltlicher Nero, ebenso kunstliebend, ebenso jähzornig, ebenso scharmant wie dieses legendare Urbild eines römischen Tyrannen.

Als Papst glaubte er jeden Einfall rücksichtslos äußern zu dürfen. Ein Bürger, ein Geistlicher, der Zweifel an den Kirchenlehren ausgesprochen hätte, wagte seinen Kopf; ein Kaiser oder König wagte seinen Thron; der Papst hatte keinen geistlichen Richter über sich. Überdies gehörte brutale Rücksichtslosigkeit und eine gewisse Offenheit zu seiner Natur. Es sind beinahe hübsche Züge in seinem Bilde, diese Losbrüche seiner ungehemmten Kraft: wie er in Audienzen Fürsten mit Schimpfworten überhäuft, wie er einen zudringlichen Geistlichen manu propria tüchtig durchprügelt, wie er kurz entschlossen den Geschlechtsverkehr mit Weibern und Knaben (auch noch Schlimmeres) für erlaubt erklärt. Da war es kein Wunder, wenn Bonifazius (nach der Aussage eines feindlichen, aber sehr zurückhaltenden Zeugen) vor Kardinälen und Familiaren, ja sogar vor Fremden ketzerische oder blasphemische Worte über die christliche Religion aussprach. Von seinen Zeitgenossen werden viele solche Erschrecklichkeiten berichtet, die übrigens vielfach sich mit den Äußerungen decken, die wenige Jahrzehnte früher von einem anderen Papste dem Kaiser Friedrich zum Vorwurfe gemacht wurden. In eine Reihenfolge gebracht, die mit Philosophie anfängt und mit Antichristentum endet, besagen die Ketzereien des Bonifazius: daß die Welt keinen Anfang gehabt habe, also nicht geschaffen worden sei, auch nicht untergehen werde; daß die Seele mit dem Körper sterbe, daß es also weder ein Jenseits noch eine Auferstehung gebe („auch die Heiligen werden ebensowenig auferstehen wie mein gestern gestorbenes Pferd"); Paradies und Hölle gebe es nur auf Erden („wenn Gott es mit mir nur hier gutmacht, so kümmere ich mich um das Jenseits nicht den Deut"); Christus sei kein Gott gewesen, nur ein weiser Mensch und ein großer Schauspieler; als Papst sei er mächtiger als Christus, denn er könne Königreiche vergeben; die drei Religionen seien menschliche Erfindungen, um die Menschen im Zaume zu halten; die Lehren von der Dreieinigkeit, der jungfräu-

lichen Geburt, der Auferstehung, der Menschwerdung und der Wandlung seien Unwahrheiten.

In allen diesen Zeugenaussagen, die protokolliert auf uns gekommen sind, wird der Vorwurf der direkten Gottesleugnung gegen Bonifazius nicht erhoben; der Ton jedoch, in welchem er als Kardinal und als Papst von seinem Gotte redet, ist oft so spöttisch, daß man Gottglauben kaum voraussetzen kann. Einmal soll er gesagt haben: nur Narren oder Träumer glauben, daß aus dem Jenseits irgend jemand wiedergekommen sei.

Der gründliche Streit darüber, auf welchem Wege Bonifazius zu solchen Anschauungen gelangt sei, ist noch nicht zu Ende geführt. Ob er in Paris studiert habe oder dort nur Kanonikus gewesen sei, jedesfalls lebte er, als er noch Benedetto Gaëtani hieß und noch nicht einmal Kardinal war, längere Zeit in Paris, wahrscheinlich in den Jahren, als der Averroismus noch Mode war und die heftigen Streitigkeiten zwischen den Fakultäten verursachte. Dabei darf man nicht überhören, daß seine gottlosen Äußerungen sich weder für päpstliche Entscheidungen ausgaben, noch für philosophische Sätze, daß sie einfach nur moderne Redensarten eines Weltmanns waren, freilich eines Weltmanns auf dem päpstlichen Throne. Es kann darum ein wenig irreführen, wenn Wenck, da er die Frage nach der Herkunft einer solchen Gottlosigkeit beantworten will, eigentlich nur eine Vergleichung mit den Sätzen Sigers von Brabant vornimmt; es ist nicht immer gut, bloß an die letzten Ergebnisse der Forschung zu denken; Siger war nur einer von den vielen Pariser Philosophen, die in der Frühzeit des Bonifazius der averroistischen, also der modernen Richtung zugehörten. Das Außerordentliche war nur, daß ein Kardinal und Papst sich die Freiheit nahm, diese Mode wie ein einfacher Weltmann mitzumachen. Alle Vermutungen darüber, ob Bonifazius als Kanonikus oder als Kardinal mit Siger in persönliche Berührung gekommen war, scheinen mir müßig. Das Groteske dabei aber war, daß hier ein Papst die Lehre von der doppelten Wahrheit eigentlich auf die äußerste Spitze trieb, indem er (natürlich nicht mit so klaren Worten) sagte: ich glaube weder an Gott noch an Christus, als ein moderner Mensch, der ich bin, aber von allen christlichen Völkern verlange ich den Glauben daran, daß mir als dem Statthalter Christi, als dem Statthalter Gottes die höchste Gewalt auf Erden zusteht. Es ist, als ob Thomas von Aquino diese Gefahr der doppelten Wahrheit geahnt hätte; er hatte davor gewarnt, ketzerische Schlußfolgerungen aus der Vernunft ziehen zu lassen, weil der Glaube Falsches enthalten müßte, wenn die Unmöglichkeit auch nur eines einzigen Glaubensartikels durch die Philosophie zu beweisen wäre. (Hundert Jahre nach Bonifaz wurde

auf dem Konstanzer Konzil dem Papste Johann XXIII. von seinen Gegnern vorgeworfen, daß er die Unsterblichkeit der Seele verspottete.)

Noch eins ist nicht zu überhören: daß Bonifazius es in seiner hohen Stellung gar nicht für nötig hielt, wie etwa die ketzerischen Professoren, gelegentlich seine Rechtgläubigkeit zu versichern; als ein gebildeter Weltmann war er ein Freigeist und überließ den Glauben der Unwissenheit und der Dummheit. Der leidenschaftliche Mann, der geschlechtlich mindestens wie ein Unchrist lebte, der einmal die unchristliche Hoffnung aussprach, alle seine Feinde möchten vor ihm krepieren, dem nichts als weltliche Macht am Herzen lag, der eine diesseitige Strafe nicht zu fürchten brauchte und eine jenseitige nicht fürchtete, benützte, gewissenlos wie nur ein Renaissancemensch, hohnlachend den Glauben des Pöbels als Werkzeug seines Egoismus. Nicht einmal auf seinem Sterbebette scheint er sich bekehrt zu haben; wenigstens wird solchen banalen Behauptungen gegenüber durch zweier Zeugen Mund erklärt, der Papst habe noch in seiner letzten Stunde oder wenige Tage vor seinem Tode Christus und die Mutter Gottes sehr lebhaft abgelehnt. Kein Wunder, daß an ein Bündnis des Papstes mit dem Teufel geglaubt wurde.

Neuere katholische Gelehrte haben sich Mühe genommen, diesen wirklich unwahrscheinlichen Papst gegen die allerschlimmsten Anklagen zu verteidigen; sie hätten besser daran getan, die Berechtigung der meisten Beschuldigungen zuzugeben und zu sagen: ein Geistlicher mag als Politiker und als Jurist noch so hervorragend sein, er gehört nicht auf den päpstlichen Stuhl, wenn er nicht gläubig ist oder über seinen Unglauben nicht schweigen kann.

Darüber, daß Bonifazius VIII. von den Kardinälen gewählt und geduldet wurde, kann sich nur wundern, wer die römischen Zustände an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts nicht kennt. Anderswo mochte nebenbei auch um den Glauben gekämpft werden, in Rom nur um die Macht. Bonifazius hatte einmal verächtlich gesagt: der römische Papst wäre ohnmächtig, wenn die Könige einig wären. In der Tat wurde seine Tyrannei erst gestürzt (eine Anklage gegen ihn, als er noch Kardinal war, blieb ohne Folge), als der französische König durch die politische Lage die Freiheit erhielt, mit weltlicher Macht gegen den weltlichen Papst vorzugehen. Ganz unchristlich, nur mit den Waffen, standen einander gegenüber der allerchristlichste König und der Statthalter Christi. Es gelang dem Könige, den Papst gefangenzunehmen und seinen Tod dadurch wohl zu beschleunigen; die Kirche, d. h. die Oligarchen in Rom, zur Verdammung des gottlosen Papstes zu bringen, das gelang ihm nicht. Weder zu Lebzeiten des Bonifazius, noch sechs Jahre nach dessen

Tode, als der Prozeß über dessen Ketzereien endlich angestrengt wurde. Der Felsen Petri, der sich als unerschütterlich erwies, war nicht der Glaube, sondern die Organisation der Kirche.

Wenck hat keinen Zweifel darüber gelassen, aus welchen Gründen der Prozeß von 1310 und 1311 im Sande verlief, so daß eine päpstliche Geschichtschreibung noch heute behaupten kann, der Prozeß habe mit einem non liquet geendet. Der neue Papst hatte ein Standesinteresse daran, daß sein Vorgänger, der Mehrer der päpstlichen Gewalt, nicht für einen Unchristen erklärt werde; und der König hatte seiner Hausmacht wegen ein Interesse daran, den neuen Papst günstig zu stimmen. So einigte man sich vorher, nach langem Hin und Her, über Führung und Ausgang des Prozesses, der darum zu einer verabredeten Komödie wurde. Alles scheint vorher ausgemacht worden zu sein: die Personen der Zeugen, die Fragestellung und sogar die Aussagen. So mußte herauskommen, was abgemacht worden war: daß der König den Papst Bonifazius in gutem Glauben hatte anklagen dürfen, daß aber die bezeugten Worte des Papstes zu dessen Verurteilung nicht hinreichten. An dieser Komödie nahmen ebenso die königlich gesinnten Kardinäle teil wie die bonifazisch gesinnten. Von beiden Seiten log man wie gedruckt. Frühere Aussagen über die haarsträubenden Ketzereien und Blasphemien des Papstes, der damals noch Kardinal Gaëtani war, wurden abgeschwächt oder zurückgezogen. Bei kritischer Prüfung des ganzen Prozesses bleibt aber für die Nachwelt der Eindruck bestehen: nicht nur in Frankreich, sondern auch am päpstlichen Hofe und in ganz Italien wußte man, daß der verstorbene Papst Bonifazius VIII. ein Unchrist, ein Leugner und Verhöhner aller Dogmen gewesen war. Nur zwei Menschenalter vorher war die Welt aus den Fugen gegangen, weil der Kaiser der Antichrist hieß; jetzt lachte man darüber, daß der Papst der Antichrist war und sein Gegner, der König von Frankreich, fast noch schlimmer: ein Unchrist.

Philipp der Schöne

Philipp der Schöne fand in Frankreich die Vorbedingungen vor, an die Stelle einer Art mittelbarer Theokratie das zu setzen, was man — wie gesagt — mit einem modernen Worte einen Nationalstaat nennen könnte. Die Aufgabe, an der Kaiser Friedrich II. scheiterte, brachte Philipp ihrer Lösung nahe: eine Königsmacht in der Person des Königs zu vereinigen und je nach Bedürfnis den Adel und den Klerus, ja sogar auch schon das Volk seinen Zielen dienstbar zu machen; so glückte ihm endlich ein völliger Sieg über den Papst. Aber er erstritt seinen Sieg als ein Realpolitiker und wußte das Geld anzuwenden, das er sich mit nichtswürdigen Mitteln verschaffte; Münzverfälschungen, Judenverfolgungen und auch der große Schlag gegen den Templerorden waren für ihn einfach

Geldgeschäfte. Da nun auch Bonifazius ein Realpolitiker war, nicht minder herrschsüchtig als der französische König, da beide eigentlich ungläubig waren, drehte sich der Kampf beinahe ehrlich um Geld und Gut. In den päpstlichen Bullen wird zwar mit äußerster Anmaßung die Vormacht des Papstes wie ein Dogma behauptet und werden immer wieder kirchliche Fragen in den Vordergrund gestellt, auch der König mit kirchlichen Belohnungen (Heiligsprechung von Ludwig IX.) und Strafen verlockt und bedroht; aber zuletzt handelt es sich doch immer um bare Bezahlung. Und weil der König reicher war als der Papst, fand er an den französischen Prälaren eine Stütze. Eine deutschkatholische Kirche ist bis zur Stunde nicht Wirklichkeit geworden, eine gallikanische Kirche gab es schon damals, zum Glücke für Frankreich. Nicht nur der nationale Staat, auch die nationale Kirche hatte dringendere Interessen als Glaubensfragen; die Vertreter des Himmels und der Erde belogen einander oder belogen sich selbst, wenn sie religiöse Schlagworte nach wie vor gebrauchten; man sagte immer noch „Kreuzzug" und dachte nur an einen Vorwand, für nähere Aufgaben Geld zu erpressen.

Auch als es endlich zu jenem Prozesse über die Ketzereien des — inzwischen verstorbenen — Papstes Bonifazius kam, endeten die Verhandlungen mit der Komödie, in welcher, wie gesagt, beide Parteien logen; als fünfzig Jahre vorher der Papst den Kaiser Friedrich als einen Ketzer in den Bann getan hatte, endete die Sache mit der Tragödie des Hauses der Staufer. Die neunundzwanzig Anklagepunkte, die dem noch lebenden Bonifazius entgegengehalten worden waren, sind ohne Beweise oft auf bloße Gerüchte hin zusammengestellt, sollen die Rechtgläubigkeit des Anklägers, also des Königs, in das rechte Licht stellen, bilden aber dennoch ein Dokument des ungläubigen Zeitgeistes; Feindschaft gegen den Nationalstaat der Franzosen wird dem Papste, der noch vor wenigen Jahrzehnten für den König der Könige galt, zu einem ebensolchen Verbrechen gemacht wie z. B. widernatürliche Unzucht. Ich gebe nur einige Proben, um Wiederholungen zu vermeiden. Bonifazius habe gesagt, er wolle lieber ein Hund oder ein Esel sein, als ein Franzose, also als ein zur ewigen Seligkeit berufener Mensch. Er habe geäußert, er wolle Frankreich demütigen, und wenn die Kirche darüber zugrunde gehen sollte. Auch gesagt: sich mit Buhlerinnen ergötzen sei ebensowenig eine Sünde, als sich die Hände zu reiben. Er verkehre mit Wahrsagern und halte sich einen Hausteufel. Er treibe gewerbsmäßig Simonie und sei ein Sodomit. Er habe viele Geistliche in seiner Gegenwart ermorden lassen (auch seinen Vorgänger heimlich getötet), das Beichtgeheimnis verletzt und die Fasten nicht gehalten. Er habe geschworen, die Franzosen entweder zu Märtyrern oder

zu Abtrünnigen zu machen. Da nun Bonifazius wenige Monate nach dieser tollen Anklage elend gestorben war, begnügte sich König Philipp nicht damit, von dem nächsten Papste absolviert und von dem zweitnächsten sogar für unschuldig erklärt worden zu sein; er verlangte eine nachträgliche Verurteilung des Bonifazius. Und eben dieser Prozeß wurde zu unwürdigem Schacher. Hinter den Kulissen eines scheinbar rechtlichen Verfahrens einigten sich die Parteien darüber — wie gesagt —, was die Zeugen aussagen durften und wie das Urteil ausfallen sollte. Der Sieg des Königs wäre womöglich noch vollständiger gewesen, wenn er sich ihn nicht hätte abkaufen lassen; die gleiche Kirchenversammlung rettete die Tradition vom unfehlbaren Papste dadurch, daß sie dem mächtigen Könige die Tempelherren preisgab, zur Beraubung und Abschlachtung.

Tempelherren

Das empörende Vorgehen des Königs gegen die Tempelherren würde hier eine eingehende Darstellung verdienen, weil es ein furchtbares Vorbild ist, aus dem Beginne des 14. Jahrhunderts, für die spätere Epidemie der Hexenprozesse, bei der ja auch den Opfern Unsittlichkeit und Gottlosigkeit nachgesagt und durch das Mittel der Folter nachgewiesen wurde, um die Gewalthaber zu bereichern. Der unermeßlich begüterte und sehr weltlich gewordene Templerorden bildete in Frankreich wirklich einen Staat im Staate, und so konnte Philipp der Schöne, dem es aber nur um das Vermögen der Templer zu tun war, so etwas wie ein Interesse seines mühsam geeinigten Königreiches vorschützen. Für die Nachwelt. Für die Zeitgenossen genügten die Anschuldigungen, mit denen von jeher jede christliche Sekte jede andere verfolgt hatte: daß die Templer Jesum Christum verleugneten, das Kruzifix beschimpften und die grauenhafteste Unzucht für erlaubt erklärten. Die armen Ritter wurden bald gräßlich gefoltert, bald durch Versprechungen der Milde geködert; so brachte man sie dahin, daß sie in Frankreich wenigstens unter Zustimmung des Papstes verbrannt werden konnten, während in anderen Ländern, deren Regenten kein Geldinteresse an der Vernichtung des Ordens hatten, die Unschuld der Templer an den Tag kam. Der Prozeß hatte 1307 begonnen; 1314 wurde endlich auch der Großmeister, der noch in den Flammen die Unschuld des Ordens beteuerte, lebendig verbrannt. Nicht leicht wird einer Bande von Straßenräubern beim Streite um die Beute eine solche Infamie nachgewiesen werden können, wie die war, die geistliche und weltliche Fürsten bei der Verteilung der Templerschätze begingen; die Hauptmasse der beweglichen und der unbeweglichen Habe fiel der Krone Frankreichs zu. Der Papst, Klemens V., der sich in diesen schmachvollen Handel eingelassen hatte, starb genau vierzig Tage nach dem Großmeister Jakob von Molay, der König ebenfalls noch in dem gleichen Jahre;

eine Legende bildete sich, nach welcher der Großmeister seinen Mördern ihr Ende vorausgesagt hätte; die Legendenbildung scheint zu beweisen, daß das Volk auf seiten der gottlosen Templer stand.

Daran ist freilich kein Zweifel möglich, daß die Tempelherren ein unchristliches und wohl auch gottloses Privatleben führten, wenn auch die Behauptung erstunken und erlogen war, sie hätten ihre Neigungen zur Grundlage einer neuen Teufelsreligion gemacht.

Der Sieg des französischen Königs über Rom zeigt uns überall, wie es zu Beginn des 14. Jahrhunderts vorbei war mit den Vorstellungen und Begriffen, die man gewöhnlich mit dem Mittelalter verbindet, die aber nur während der Kreuzzüge die Christenheit tatsächlich beherrschten. Die geistlichen Ritterorden waren veraltet und ihren Zwecken entfremdet, weil die nationalen Staaten wichtigere Aufgaben zu lösen hatten als die Ausbreitung des Christentums und Eroberungen im gelobten Lande des alten Judengottes. Die Päpste mußten nachgeben und auf den Anspruch verzichten, über den weltlichen Königen die Herren der Erde zu sein. Die Herrscher der neuen Nationalstaaten trieben Politik und bemühten die hergebrachten religiösen Redensarten nicht ernsthafter als Gründe der Moral und des Rechts. Ein allgemeiner Machiavellismus, zweihundert Jahre vor Machiavelli, war Staatsräson geworden in Rom wie in Paris. Bei weltlichen und geistlichen Fürsten hatte die Aufklärung gesiegt, deren erster gekrönter Märtyrer Kaiser Friedrich II. gewesen war. Die Abkehr von der positiven Religion, die eigentliche Gottlosigkeit, war aber noch lange nur bei den Gewalthabern zu finden; die Religion war für die gelehrten und ungelehrten Bürger, für das Volk, erhalten geblieben und wurde von geistlichen und weltlichen Fürsten nach wie vor in den Dienst der Politik gestellt; die Kriegsherren, die selbst keinen Glauben besaßen, führten jetzt erst recht unaufhörlich Religionskriege, und dieses späte, unehrliche, heuchlerische Mittelalter endete nicht mit der Entdeckung Amerikas oder mit der Reformation.

Neunter Abschnitt

Meister Eckhart und Ockam

Während also die weltlichen und geistlichen Gewalthaber in einem erstaunlichen Maße unchristlich geworden waren, können wir bei den Denkern der gleichen Zeit, und namentlich bei den besten und kühnsten Geistern, ein schweres Ringen feststellen, ein Ringen mit den alten Mächten, das aber weit mehr, als man gewöhnlich weiß, ein Ringen mit der ver-

altenden Sprache war, mit der Sprache der Scholastik. Noch schien die Kirche nicht unmittelbar bedroht wie hundert Jahre später durch die Erfolge des Hussitismus, noch wurde der einzelne gelehrte Ketzer nicht unweigerlich mit dem Tode bestraft; noch herrschte eine gewisse Freiheit im Gebrauche des scholastischen Handwerkszeugs; aber um so schwieriger war die Befreiung von der Scholastik selbst, von den Begriffen, die unbedingten Glauben zu verlangen schienen. In das Denken der realpolitischen Päpste und Könige können wir uns ohne Mühe einfühlen, weil diese bösen oder amoralischen Menschen frei waren wie wir; in das Denken der beiden größten Männer aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, eines Meister Eckhart und eines Ockam, können wir uns nicht einfühlen, wenn wir für den inbrünstigen Mystiker nicht eigene Mystik mitbringen, für den gewaltigen Papstgegner Ockam nicht inniges franziskanisches Christentum. Das bloße Wissen um Mystik und um dieses Christentum ist ein schlechter Ersatz. Mit diesem bescheidenen Vorbehalte möchte ich es versuchen, dem abgründigen Mystiker Eckhart und dem heldischen Nominalisten Ockam ihre Stellen in den Kämpfen ihrer Zeit auszusparen, aber auch zu zeigen, daß weder der Mystiker noch der Papstgegner bewußt in der Richtung der Aufklärung arbeitete. Von der Kirche wurden beide verdammt, aber beide waren bessere Christen als ihre Richter.

Meister Eckhart

Wäre Meister Eckhart so leicht zugänglich, wie er schwer zu erfassen ist, so wäre er gegenwärtig in der Gefahr, ein Modeschriftsteller zu werden. Seine Sprachkraft (von Gustav Landauer oft wunderbar fein in den Sprachgebrauch unserer Tage übertragen) ist so überwältigend, daß wir nicht umhin können, unsere gottlose Mystik in ihn hineinzulesen; aber da fälschen wir ihn; seine Begriffe sind christlich, sind scholastisch, auch wo er Pantheismus oder gar Atheismus zu lehren scheint. Wir lesen das kleine Stück „vom Zorn der Seele" und glauben die Stimme von Faust zu vernehmen; es ist aber noch ein Faust an der Kette und er zerrt an der Kette, deren Glieder unzerreißbare scholastische Wörter sind. *)

*) Es wäre, um absichtlich ein starkes Wort zu gebrauchen, eine Lüge und eine Gemeinheit, den Meister Eckhart unseren materialistischen Atheisten zuzurechnen, weil er in inbrünstiger Gottüberlegenheit sich gelegentlich bis zu einer wörtlichen Negation des Gottesbegriffs versteigt. Nur müssen wir aber wiederum nicht prüde sein und müssen uns nicht scheuen, zuzugestehen, daß in jeder solchen Negation eine Rebellion liegt, und wäre es auch eine Rebellion aus übergroßer Liebe. Das ist der Fall bei Meister Eckhart, vielleicht nirgends so gewaltig wie in den Stücken, die uns unter der Überschrift „Vom Zorn der Seele" überliefert sind. Die zürnende Seele wünsche, sie wäre Gott und es gäbe überhaupt keine Kreatur; wohlgemerkt, sie wünscht nur das „lautere Wesen" zu sein, so daß es weder Gott noch Kreatur gäbe. Denn alle Dinge sind Gott. Gott kann kein Ebenbild von sich erschaffen. Das gehe über Menschensinn. Was einer Benennung zugänglich

Meiner blinden Liebe zu Meister Eckhart habe ich einmal Ausdruck zu geben versucht in dem Stücke „Mystik", das man in meinem „Wörterbuch der Philosophie" nachlesen mag; ich habe jetzt, zehn Jahre später, nichts zurückzunehmen, habe nur jetzt und hier die Pflicht, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen der ketzerischen Freiheit, mit welcher Eckhart, der beste aller Christen, das Urwunder aller Religion, die Vereinigung mit dem All-Einen, erlebte und mitzuteilen verstand — eine Grenze zu ziehen zwischen dieser Freiheit und seiner übrigen Unterwerfung unter die Begriffe der christlichen Scholastik. Und wieder müßte ich verstummen, wollte mir ein noch rücksichtsloserer Skeptiker als ich entgegenhalten: vielleicht beruht die Zaubergewalt, die Meister Eckharts Sprache auf dich ausübt, nur auf einer akustischen Täuschung, vielleicht scheint dir Meister Eckhart so stark, weil er groß und hilflos stammelt wie ein geniales Kind.

Auf die gelehrten Fragen nach dem Verhältnisse der lateinischen und der deutschen Schriften Eckharts brauche ich mich um so weniger einzulassen, als ich den tiefsinnigen Mystiker in keiner Weise für die Aufklärung in Anspruch nehmen will. Mehr noch: es *kann* eine Geschichte der Aufklärung geben, der Gottlosigkeit — sofern es überhaupt eine Geschichtwissenschaft gibt —, weil da wie im Verlaufe eines Kampfes eine Schanze nach der anderen erstürmt worden ist und jeder folgende Soldat den vom Vorgänger eroberten Boden behaupten will; eine solche Geschichte der Mystik kann es nicht geben. Auch in der Aufklärung oder Gottlosigkeit ist viel Stimmung oder Gefühl mit am Werke, aber ein Ziel ist doch vorhanden, die Abtragung eines unschönen und schädlichen Baus. Die Mystik ist nur persönliche Stimmung, nur individuelles Gefühl, läßt sich nur erleben, nicht mitteilen; darüber täuscht nur die Tatsache hinweg, daß die Schlagworte der sprachgewaltigen Mystiker mitgeteilt, vererbt werden konnten, also scheinbar eine Geschichte hatten; in Suso spüren wir kaum einen Hauch mehr von Meister Eckhart, wenn die Sätze beider auch noch so ähnlich klingen; und Luther glaubte noch die schwächliche Mystik der „Theologia deutsch" festzuhalten, als er schon über die amtliche Stiftung der neuen Pfaffenreligion einen Kuhhandel mit den deutschen Fürsten abgeschlossen hatte. Meister Eckhart hat Schwärmer und Verehrer hinterlassen, aber keine Schule. Es ist darum weniger ein logischer Schluß

ist, das ist für die zürnende Seele nicht mehr Gott. Was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht für Gott. Es gibt keinen Gott mehr „für mich". Und wie für mich kein Bestimmter und Einzelner mehr da ist, so bin ich auch für niemand eine Seele. Die edle Seele geht aus sich heraus, daß sie gar nicht wieder zurückkommt, geht so weit in Gott hinein, daß sie gar nicht wieder herauskommt. Denn Gott ist noch unwandelbarer als das Nichts. Gott ist dem Begreifen aller Kreaturen ein Nichts.

als eine Tautologie, wenn man die Ketzerei Eckharts aus der Eigenheit seines Glaubens erklärt. Ein Ketzer ist, wer sich der Disziplin seiner Kirche nicht fügt; von der Kirche hängt es ab, ob diese Disziplin sich etwa nur auf den Fahneneid oder gar bis auf die Griffe erstrecken soll, mit denen der letzte Uniformknopf zugemacht wird; die Kirche entscheidet darüber, was wichtig genug ist, um für einen Beweis der Ketzerei zu gelten. Meister Eckhart aber war ein Erzketzer, weil er sich mit seiner ganzen Seelenkraft der Entwicklung der Kirche entgegenstemmte. Man braucht nur die Persönlichkeiten des Richters und des Angeklagten miteinander zu vergleichen; um den Gegenstand der Klage braucht man sich gar nicht zu bekümmern. (Meister Eckhart, um 1260 bei Gotha geboren, 1327 gestorben, wurde zwei Jahre vor seinem Tode von Köln aus in Untersuchung gezogen, vielleicht in Zusammenhang mit der Verfolgung, die damals gegen die Beguinen und Begharden anging; die Verurteilung, durch eine päpstliche Bulle, erfolgte erst zwei Jahre nach Eckharts Tode, zum Teile wenigstens auf Grund seiner lateinischen Schriften.) Gerade der Papst, der so frivol den frommen Meister verdammte und seltsamerweise um die gleiche Zeit einen förmlichen Kreuzzug gegen den kaiserlichen Beschützer Ockams predigen ließ, der greise und unschöne Johannes XXII., hatte mit all seiner Vielgeschäftigkeit die Kirche durch Veräußerlichung erniedrigt; unter ihm zumeist war an die Stelle eines großen Kampfes um die Weltherrschaft eine kleine und gemeine Machtgier getreten, von der damit verbundenen noch gemeineren Geldgier (Johannes XXII. hat nach den vielleicht übertreibenden Berichten der Zeitgenossen Schätze hinterlassen, die bis dahin unerhört waren) gar nicht zu reden; der Erzketzer Eckhart aber wollte die Religion verinnerlichen und mochte an der äußeren Kirche wenig Interesse haben.

Eine einzige Frage, die aber weder philologischer noch biographischer Art ist, sei doch wenigstens kurz erwähnt und durch einen einfachen Hinweis beiseite geschoben. Man hat einen Widerspruch darin gefunden, daß Meister Eckhart in dem, was man seine Philosophie nennen mag, wirklich so etwas wie Pantheismus lehrt, daß er aber sonst, und nicht nur in seinen lateinischen Schriften, ganz fest auf dem Boden des allerorthodoxesten Doktors steht, auf dem Boden des heiligen Thomas von Aquino. Der Pantheismus schien sich mit der Mystik besser zu vertragen als das System des doctor Angelicus. Das wahre Verbindungsglied zwischen der pantheistischen Ketzerei und der thomistischen Rechtgläubigkeit ist jedoch anderswo zu suchen, als in der Mystik; wir finden es bald in der Abhängigkeit Eckharts von der herrschenden Scholastik, von dem Wortrealismus, von der Lehre, daß die obersten Begriffe Wirklichkeiten

seien, Substanzen. Dieser Wortrealismus täuscht nur über seine Konsequenzen, weil er uns gewöhnlich in engster Verbindung mit dem christlichen Dogmatismus entgegentritt; denken wir das Christentum weg von ihm, so muß just der verstiegenste Wortrealismus zu Vorstellungen führen, über die sich der heilige Thomas hätte entsetzen müssen. Da ist der abstrakteste Begriff auch der allerrealste, eigentlich der einzig reale, da ist Gott der Inbegriff aller Wirklichkeiten, Gott also mit der Welt identisch. Bei Thomas finden sich nur ganz schwache Anklänge an solche Verwegenheiten; aber auch bei Eckhart kommt es nicht zu einem Bruch mit den Vorstellungen der Kirche, weil die Sprache, die zuletzt auch die heimlich zugrunde liegende Sprache seiner deutschen Predigten war, die Sprache der Scholastik blieb, die Schulsprache der christlichen Theologie. Wohl bekümmert sich Meister Eckhart fast nur um die Seele des Menschen, zu einer Zeit, als es die moderne Wissenschaft der Psychologie noch nicht gab; wohl unterscheidet er sich durch sein Bekenntnis zum Nichtwissen von dem Alleswisser Thomas; aber die Fragestellungen der Erkenntniskritik sind ihm noch fremd: nur das Heil der Seele bekümmert ihn, das durch die Geburt Gottes in der Seele erworben wird. Man hat die Gottsucherei Eckharts — wie die des Dionysius — eine negative Theologie genannt, weil sie, von Stufe zu Stufe alle Bestimmungen des Endlichen verneinend, zu dem absoluten Dunkel der namenlosen Gottheit emporführt; Eckhart hat sogar gelegentlich (wieder nicht dogmatisch) zwischen dem wirkenden Gotte und der höheren, wirkungslosen Gottheit unterschieden. Dann aber lebt er doch in der Anschauung und hat sich zu ihr nicht erst hinabgelassen, daß alle geheimnisvollen Begriffe der scholastischen Theologie — die Dreifaltigkeit — wesenhafte Substanzen sind, daß Gott sein Wesen allen Kreaturen eingeflößt habe und daß alle Kreaturen in ihren schaffenden Mittelpunkt zurückfließen wollen. Für dieses „Entwerden" der Seele ist die Einheit von Gott und Kreatur zugleich ein Ziel und eine Bedingung. Die Seele kann ihren Gott nur erkennen, weil sie Teil hat an Gott; das „Fünklein" hat Teil an der Flamme. In der praktischen Theologie geht Eckhart so weit, die Werkheiligkeit (Fasten, Wachen) für eine Eingebung des Teufels zu halten; aber dieser Teufel hat Wirklichkeit, ebenso wie alle anderen Begriffe der Religion, nur daß sie etwa in das Geistige oder Gemütliche — je nachdem — umgebogen werden. Die Menschheit Christi schwebt vor uns her, damit wir die Gottheit Christi ergreifen; Maria ist selig, aber nur, weil sie Jesum geistig geboren hat. *)

*) Die gesamte Eckhartforschung hat gründlich umlernen müssen, seitdem der gelehrte Dominikaner Denifle die lateinischen Schriften des Meisters wiederentdeckt und die zahlreichen Fehler in den Monographien über Eckhart nachgewiesen hat. Nicht als ob man

Wilhelm von Ockam, der jüngere Zeitgenosse Meister Eckharts (er Ockam
wurde wahrscheinlich um 1280 geboren und dürfte 1349 gestorben sein), könnte ohne Zwang als sein Gegenspieler aufgefaßt werden. Eckhart stand auf der äußersten Rechten des Wortrealismus, Ockam (er heißt so nach seinem Geburtsorte) war der Erneuerer des Nominalismus und führte als solcher ja den Ehrennamen des inceptor venerabilis. Eckhart, in seiner Lehre auf das Erleiden des Heils bedacht, im Leben ein allzeit getreuer Diener des Papstes, war eigentlich weltfremd; Ockam eine Kampfnatur, ein Politiker, der den Papst in irdischen Dingen dem Kaiser unterordnen wollte, in geistlichen Dingen der Kirche. Es ist vielleicht nicht Geschichte, nur Treppenwitz der Geschichte, aber gut erfunden, was zum Jahre 1328 erzählt wird, und was ich in andrem Zusammenhange (S. 290) schon angeführt habe, das Wort Ockams an den deutschen Kaiser Ludwig den Bayer: „Du wirst mich mit dem Schwerte verteidigen, ich dich mit der Feder." Der unermüdliche Gegner des rechtgläubigen Wortrealismus, der unversöhnliche Bekämpfer der päpstlichen Ansprüche muß auf uns zunächst den Eindruck machen, als wäre er ein Aufklärer gewesen,

nun den Ansichten Denifles unbedingt folgen müßte. Bewahre! Er ist auf den heiligen Thomas eingeschworen, ist ein orthodoxer Scholastikepigone und glaubt ein frommes Interesse daran zu haben, daß Meister Eckhart kein selbständiger Mann gewesen sei, vielmehr ein mittelmäßiger Schüler der Scholastik, ein unklarer Kopf, daß übrigens seine Lehre mit Recht verdammt worden sei. Es kommt ihm darum sehr zu Paß, daß seine Vorgänger in der Eckhartliteratur den Meister für einen Pantheisten erklärt haben; er schimpft zwar auf diese Forscher gröber, als es sonst heute üblich ist, aber den „Vorwurf" des Pantheismus läßt er doch gern gegen den Ketzer Eckhart erheben, verstärkt ihn sogar, und wirklich mit ungleich größerer Sachkenntnis als die Geschichtschreiber des mittelalterlichen Pantheismus. Er geht überall auf die lateinischen Schriften zurück (deren Menge viel größer war als die von Pfeiffer etwas leichtsinnig gesammelten deutschen Predigten und Fragmente) und führt uns in die Gedankenwelt des Scholastikers Eckhart eigentlich zum ersten Male ein. Für die Freude an Eckhart genügt es, wenn wir uns in sein Verständnis hineinzufühlen glauben; für die geschichtliche Forschung jedoch kommt es meines Erachtens gar nicht darauf an, ob wir in die veraltete Sprache einen uns verständlichen Sinn hineinlegen können, sondern nur darauf, daß wir feststellen: Eckhart hat die Sprache seiner Zeit gesprochen. Und diese Feststellung ist ohne Zweifel eine bleibende Leistung Denifles.

Was wir — wirklich selber unklar — unter dem Pantheismus Meister Eckharts verstehen, das läuft auf die scholastische, metaphysische Lehre heraus: Gott ist das Sein oder das Wesen der Welt. Die alten Herren unterschieden da freilich noch zwischen Sein und Wesen, oder wie man — im Dunkel tappend — den Unterschied zwischen esse und essentia übersetzen will; wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. Mit der Schöpfung der Welt, wie das Volk sich das vorstellt, mit der Schöpfung aus dem Nichts, ist es nichts; die Schöpfung ist ewig wie Gott. Im Sinne unserer materialistischen Monisten ist Eckhart kein Pantheist gewesen und hat nicht gelehrt (wie der Cusaner es ausdrückt), das Geschöpf sei der Schöpfer; wohl aber im Sinne der Scholastik, der wortrealistischen, die ja auch die „Weißigkeit" (albedo) zur Ursache des „Weißseins" der weißen Gegenstände machte. Die Abstraktion von der Welt wurde zur Ursache der Welt gemacht; und diese Weltursache wurde — darin steckte tiefste Mystik — im einzelnen Christen als Gott geboren.

ein Unchrist, wie Kaiser Friedrich II. Für diese Auffassung könnte es auch sprechen, daß die römische Kirche ihn eifrig verfolgte und daß die philosophische Fakultät von Paris Vorlesungen über seine nominalistische Lehre verbot. Und dennoch war Ockam ebensowenig ein Aufklärer wie Eckhart; auch er war nicht imstande, sich mit Hilfe seines Nominalismus aus den Banden der Scholastik zu lösen. Merkwürdig ist nur, daß der Dominikaner Eckhart und der Franziskaner Ockam in ihrer Zugehörigkeit zur Scholastik einander so ähnlich sein konnten.

Ockams feindliche Stellungnahme zur römischen Kurie wurde aber auch nicht durch philosophische Überzeugungen entschieden oder durch seine kirchenpolitische Parteinahme, sondern durch eine Ordensangelegenheit, die freilich aufs engste mit der tiefsten Reform des Christentums zusammenhing, mit der Sehnsucht des Franz von Assisi nach der Armut der urchristlichen Kirche. Innerhalb des Franziskanerordens tobte der Kampf eigentlich schon seit seiner Begründung. Jetzt hatten die Dominikaner und der Papst Johannes XXII. die strengere, christlichere Richtung verurteilt, und eben darum waren Ockam und seine Gesinnungsgenossen ins Gefängnis geworfen, nach ihrer Flucht mit dem Banne belegt worden. Für den Papst war natürlich der Armutstreit der Franziskaner nur eine unbedeutende Angelegenheit im Verhältnisse zu dem Streite über die Weltherrschaft: ob der Kaiser oder der Papst Herr der Welt sei. Gerade damals hatte das Papsttum seine Ansprüche maßlos gesteigert, bis zur Geschmacklosigkeit, wie heute selbst gut katholische Schriftsteller zugeben: der Papst darf ein Verbrecher sein, wenn er nur kein Ketzer ist; er ist die Quelle aller Rechte, selbst also an keine Rechtsvorschrift gebunden. Beim Papste ist das alte römische Imperium; der deutsche König als Kaiser des heiligen römischen Reichs macht ihm das Imperium streitig, darum besteht eine erbitterte Feindschaft zwischen Deutschland und Rom: der Papst nimmt das Recht in Anspruch, den Deutschen ihr Oberhaupt zu geben und sogar die Kurfürsten abzusetzen. In diesem niemals ruhenden, damals wieder heftiger entflammten Kriege um die sogenannte Weltherrschaft trat Ockam in die Dienste des deutschen Kaisers, getrieben von seiner Idee — die Kirche müßte arm sein —, die eigentlich innerlicher, religiöser war, als zweihundert Jahre später der Ausgangspunkt Luthers, der Ablaßhandel. Ockam und sein Kreis bekämpften als strenge Franziskaner die Macht und Geldgier des Papstes; so kamen sie dazu, den deutschen Kaiser zu unterstützen. Was für uns in den kirchenpolitischen Sätzen Ockams modern und aufklärerisch klingt, war im Grunde nur antipäpstlich, nicht antikirchlich. In allen weltlichen Fragen sei der Kaiser der oberste Herr. Das wird so scharfsinnig bewiesen, daß wir Bibelkritik

und Rechtskritik zu vernehmen glauben; aber vor wirklich religiösen Fragen, vor dem Dogma, macht Ockam, der verwegene Nominalist, regelmäßig Halt, und kann darum nicht einmal ein Ketzer genannt werden, geschweige denn ein Freidenker. In der Predigt der evangelischen Armut geht Ockam freilich noch einige Schritte weiter: der Wortlaut der Bibel und die menschliche Vernunft, beide von Gott, seien zusammen unfehlbar, der Papst aber könne irren; das gesamte Christentum sei in Frage gestellt, wenn der Papst unfehlbar wäre; Neuerungen seien nicht grundsätzlich zu verwerfen; ein Franziskaner habe dasselbe Recht der Kritik wie ein Dominikaner. (Nicht eben freundlich ist eine Berufung auf Meister Eckhart, den Magister Aycardus Theutonicus; der Dominikanerorden war der rechtgläubigere und stellte überall die Glaubensrichter.)

Diese kritische Haltung Ockams wird in ihrer Wirkung nicht überschätzt, wenn man sagt, daß er eine „moderne" philosophische Partei gegründet habe, die nicht mehr streng scholastisch dachte; die Scholastik herrschte nach wie vor in Paris und auf den neuen Universitäten, wie sie auch nach dem populären Siege der Humanisten die Lehrstühle noch lange besetzt hielt, aber es gab doch seit Ockam eine moderne Faktion, die von der Nutzlosigkeit der scholastischen Dialektik überzeugt war; noch Luther, der sich selbst ahnungslos für einen Nominalisten hielt, rechnete sich zur Faktion der Ockamisten. Aber der Nominalismus oder vielleicht besser Terminismus Ockams ist weder antichristlich, wie wahrscheinlich der Nominalismus in seinen Anfängen gewesen war, noch gar atheistisch, wie der Nominalismus in seiner sprachkritischen Gestalt werden mußte; doch er ist schon psychologistisch, und das ist das Neue an der Erscheinung Ockams. Man darf sich nur von der Einkleidung seiner Gedanken nicht irremachen lassen; Ockam hat die Scholastik totgeschlagen, aber seine einzige Waffe war die Sprache der Scholastik. Es ist oft recht schwer, seine Behauptungen so in unsere Sprache zu übersetzen, daß wir sie als die Lehren des Psychologismus wiedererkennen: alle Begriffe sind nur im menschlichen Geiste zu finden, nicht in der Außenwelt, die Wissenschaft hat es immer nur mit Begriffen zu tun, nicht unmittelbar mit den Sachen. Es mahnt an Sprachkritik, wenn Ockam mit der tollen Logik der Scholastik zu grotesken Parodien der Dogmen gelangt (der heilige Geist ist aus Maria geboren; Gott ist ein Stein, ein Esel; Gott ist der Fuß Christi) und dann die Unvernunft solcher Sätze (und ähnlicher aus der Moral) scharfsinnig nachweist. Nur daß Ockam vielleicht belustigen, aber niemals Gotteslästerungen ausstoßen will, daß er sich — wie Luther im ersten Jahre seines Auftretens — unbedingt den Entscheidungen der Kirche unterwirft, mit dem einzigen Vorbehalte, daß die Kirche an die Worte

der Schrift und an ihre logische Auslegung gebunden sei. Vollen Ernst macht er aber mit dem Grundsatze, die Autorität der Schrift stehe über der Autorität der Kirche, nur in der Angelegenheit, die ihn ganz erfüllte, in dem Streite über die evangelische Armut; sonst läßt er keinen Zweifel darüber, daß er sich überall der Kirche unterwirft, auch wo — wie wir das auffassen — das Dogma auf kein Bibelwort gestützt werden kann: in den Geheimnissen der Christologie und der Sakramente.

Bei einem weniger tapferen Manne als Ockam könnte man an der Ehrlichkeit dieser Unterwerfung zweifeln, könnte man daran denken, daß der Erneuerer des Nominalismus bereits alle Folgerungen gezogen und in seinem Herzen ein Unchrist gewesen wäre; just aber seine Unvorsichtigkeit und Heftigkeit in dem Kampfe, der ihm seine Lebensaufgabe, weil Herzenssache, war, in dem Kampfe um die evangelische Armut, scheint mir dafür zu sprechen, daß es ihm heiliger Ernst war um die Autorität von Gottes Wort; einem Skeptiker hätte diese Frage nicht so wichtig sein können. Und in seiner Gegnerschaft gegen den Papst scheint Ockam bis zu seinem Tode fest geblieben zu sein. Er folgte dem Kaiser Ludwig, als dessen Römerzug einen schlimmen Ausgang nahm, nach München und blieb seiner Überzeugung auch nach dem Tode des Kaisers (1347) treu. In München wurde es immer einsamer um den heldischen Mann. Seine Gesinnungsgenossen unter den Franziskanern starben weg, ein Kaiser nach dem Wunsche des Papstes war gewählt worden, der ganze Franziskanerorden bemühte sich, den alten kranken Ockam zum Widerrufe zu bewegen. Aber die Nachricht, daß Ockam wirklich widerrufen habe und absolviert gestorben sei, ist sehr unwahrscheinlich; viel wahrscheinlicher, daß ihn der Tod von der moralischen Marter erlöste, die man seit Jahren anwandte, um seinen Widerruf durchzusetzen.

Die Kirche hat ihre Rache genommen. Die Ehre, die so vielen kleinen Geistern der Zeit widerfuhr, ist dem stärksten scholastischen Philosophen versagt geblieben: die Kirche hat die Werke Ockams bis heute nicht gesammelt herausgegeben, und die wissenschaftlichen Akademien haben die Lücke nicht ausgefüllt.

Auch darin waren Meister Eckhart und Wilhelm von Ockam Schicksalsgenossen; die Bücher beider Männer waren von der Kirche verdammt worden und wurden nur ängstlich von heimlichen Anhängern aufbewahrt und abgeschrieben. Nur darf uns die Ähnlichkeit des Schicksals nicht zu dem Irrtume verleiten, verwandte Seelen in ihnen zu erblicken. Verwandt waren sie nur in der Abkehr von der veräußerlichten, verweltlichten Kirche ihrer Zeit, der sie eine oft unkirchliche, innerliche Religiosität entgegenstellten. Aber diese Religiosität war bei Eckhart und bei Ockam so

verschieden, wie weltfremder und politischer Geist, wie — fast möchte ich es so fassen — weiblicher und männlicher Geist. Staat und Kirche hatten, rund heraus gesagt, kein Christentum mehr; da traten Meister Eckhart und die sogenannten „Gottesfreunde“ auf, ließen den Sohn Gottes in ihrer Liebe wiedergeboren werden (der Meister mit mehr Scholastik, die Gottesfreunde mit mehr mystischer Wundersucht), da traten Wilhelm von Ockam und die anderen Frühreformatoren, die Prediger eines armen Urchristentums, auf und wollten die Kirche aus der Sünde des Reichtums retten.

Nebenbei bemerkt: es ist mehr als ein Bild, wenn ich eben die deutschen Mystiker von einem weiblichen Geiste ihrer besten Prediger hergeleitet habe. Man könnte mit einiger Übertreibung — und ohne jede Bosheit — sprechen: die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts war eine Scholastik für Frauen. Ganz sicher in den deutschen Predigten des Meister Eckhart. Gerade Denifle hat (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte 1886, S. 641 f.) gezeigt, wie diese Predigtweise zuerst in den Frauenklöstern aufkam; unter den Nonnen, besonders unter den Dominikanerinnen, waren viele gebildete Frauen aus vornehmen Häusern; deren Beichtväter und Prediger mußten „moderne“ Geistliche sein, und Scholastik war damals noch das Modernste. Wenn man die metaphysischen Verstiegenheiten der Scholastik für Frauen gemütlich zu übersetzen, zu popularisieren suchte, so entstand aus der Scholastik wie von selber die Mystik. Eckhart scheint einer der ersten dieser Frauenprediger gewesen zu sein. Wer Sinn dafür hat, mag freundlich des Umstandes gedenken, daß auch die Person Jesu Christi bei Frauen begeisterte Gefolgschaft fand, daß die Auferstehung Christi zuerst von einer Frau geglaubt und verkündet wurde. Auch an die Frauen unter den Blutzeugen könnte erinnert werden, die nicht so sehr für ein Dogma in den Tod gingen, als für ihre magdliche Zugehörigkeit zu ihrem Heiland. Frauen

Wir sehen also bei Eckhart wie bei Ockam, die aus so entgegengesetzten Kreisen herkamen, das gleiche oder doch verwandte, nur sie selbst befreiende Ringen zwischen dem Geiste und der Kirchenlehre; ebenso sehen wir auf der anderen Seite bei den Oberhäuptern des Staates die gleiche Abkehr von religiösen Interessen. Ludwig der Bayer und der von Rom den Deutschen aufgenötigte Gegenkaiser Karl waren Politiker, für die die Kirche eine Macht war wie andere Mächte, die großen Prälaten Fürsten wie andere Fürsten. Die deutschen Kaiser waren so profan geworden wie die Könige von Frankreich und England oder wie die schwächeren und stärkeren Tyrannen Italiens. Nicht einmal das ist ganz richtig, daß die deutschen Kaiser auf die legendare Innerlichkeit ihres Volkes Rück-

sichten nehmen mußten; die Nachfolger von Karl IV. hatten es nur in den unruhigsten Jahren mit den Stimmungen des Volkes zu tun, übrigens hatten sie sich bloß mit den Standesherren auseinanderzusetzen.

Zehnter Abschnitt

Kaiser Sigmund und die Hussitenbewegung

Überall ging es rückwärts mit der Macht der einen, allgemeinen Kirche; es ist bald Ursache, bald Folge dieser Rückwärtsbewegung, es ist aber jedesfalls symbolisch, daß die eine und allgemeine Kirchensprache, die lateinische, fast überall von den Volkssprachen verdrängt wurde, zuerst in Italien und Frankreich, dann auch in England und in Deutschland. Mit Gott hatte man nur lateinisch reden können; jetzt gewöhnte man sich's ab, mit Gott zu reden. In Frankreich aber hatte sich eine nationale Kirche und ein nationaler Staat gebildet, die nationale Kirche war ein, oft schwieriges, Werkzeug des Königs geworden, der die Ideen von Staat und Kirche für seinen eigenen Nutzen mißbrauchte, bestenfalls für den Nutzen seines Hauses. In Deutschland waren alle ähnlichen Versuche an dem Egoismus der Fürsten und Herren gescheitert; man mag es so darstellen, als ob die tiefe Religiosität der Deutschen das verschuldet hätte; in Wahrheit war das deutsche Volk nicht frömmer und nicht abergläubischer als das französische, und nur die ererbte Uneinigkeit, die kleinliche Machtgier der geistlichen und weltlichen Herren, die eigentlich schon Landesherren waren, trug die Schuld daran, daß in Deutschland weder eine nationale Kirche zustande kam, noch ein nationaler Staat. So nahm hundert Jahre nach dem Siege Philipps über Bonifazius der Kampf zwischen Kaiser Sigmund und der Kirche wieder einen ganz anderen Verlauf.

Sigmund

Man könnte ja mit einigem Scheine von Recht sagen, Sigmund habe eine Reformation an Haupt und Gliedern sich zur Aufgabe gesetzt und habe auf den Konzilien von Konstanz und Basel das Schisma beseitigt, die Unterwerfung des Papstes unter die Kirche wenigstens formell durchgesetzt; in Wahrheit war Sigmund ebenso ungläubig wie Philipp oder Bonifazius und nahm, ein Lüdrian, ein Pumpgenie, dabei begabt, ehrgeizig und eitel, sich der kirchlichen Angelegenheiten nur an, um im Reiche und in seinen Hausländern seine sehr weltlichen Ziele fördern zu können. Ein Unterschied fällt freilich in die Augen: der König von Frankreich war reich gewesen, Sigmund war ein Kaiser mit der leeren Tasche, auf seinen unaufhörlichen Vetterlesreisen ein Schrecken für jede Stadt, die er durch seinen Aufenthalt ehrte. In der ewigen Geldklemme, die

durch seine Prachtliebe gesteigert wurde, bezahlte Sigmund alle seine Hoheitsrechte mit Abtretung von Einnahmequellen an die geistlichen und weltlichen Fürsten. Nur so geschah es ja auch, daß er die Mark Brandenburg an den Burggrafen von Nürnberg verpfändete und den Grund legte für die durch genau fünfhundert Jahre wachsende Macht der Hohenzollern.

Als das Konzil nach Konstanz berufen wurde, betrog der herrschende Papst den Kaiser und der Kaiser betrog den Papst; die Vertreter Frankreichs, die sich auf Geld und Macht stützen konnten, dazu auf eine bessere theologische und juristische Gelehrsamkeit, wußten die Leitung des Konzils in ihre eigenen Hände zu spielen. Und wieder war es kein Zufall, war es symbolisch, daß da zum ersten Male nach Nationen abgestimmt wurde; die französische Nation wußte, was sie wollte, die deutsche nicht.

Sigmund trieb auch auf dem Konzil seinen Handel mit Ländern und Regalien weiter, wie ein junger Verschwender sich mit den Schätzen seiner Ahnen aus täglichen Verlegenheiten hilft. Der Prozeß des Hus war für ihn nur eine unerfreuliche Episode; er achtete gewiß gar nicht darauf, daß er dabei eine abscheuliche Rolle spielte. Aber auch in den großen politischen Fragen, von den kirchlichen ganz zu schweigen, ließ er sich in Konstanz übertölpeln; ihm waren Festgelage und Geldgeschenke immer wichtiger als der Friede zwischen Frankreich und England und der Ruf nach einer Kirchenreformation, der seit Beginn der wiclifitischen Bewegung nicht mehr verstummen wollte. Den besten Männern in Deutschland war diese Forderung heiliger Ernst, dem Kaiser nicht.

Auch in den Jahren der Hussitenkriege erwies sich Sigmund oft als ein kluger Diplomat, niemals als ein gläubiger Christ. Er und sein Bruder, der König Wenzel, führten Krieg und schlossen Frieden mit den Hussiten, den Utraquisten, den Taboriten, je nachdem ihre Kurzsichtigkeit einen Vorteil wahrzunehmen glaubte oder nicht. Die Prager Artikel, die hundert Jahre vor Luther schon den Protestantismus verkündeten, wurden bald zugestanden, bald abgelehnt. Ganz zynisch erklärte er einmal, er hätte Lust, auf die deutsche Krone zu verzichten, weil ihm nur seine ungarische Krone eine Versorgung (wir würden es heute Zivilliste nennen) böte.

Bei den wildesten Sekten der Hussiten gab es religiösen Fanatismus; da glaubte man an die Trommel, die nach dem Tode Ziskas seinem letzten Willen gemäß mit seiner Haut überzogen worden wäre, um panischen Schrecken in der verlotterten deutschen Reichsarmee zu verbreiten; bei Sigmund war nur der Wunsch rege, so oder so wieder in den Besitz der böhmischen Krone zu gelangen, durch Sieg oder durch Nachgeben. Und das Ende war, daß das zweite Konzil, das Sigmund als alter Herr erlebte,

das von Basel, das große Fragen lösen sollte, schließlich den Hussiten gegenüber nachgeben mußte, weil die Deutschen zwar unablässig gegen die Hussitengreuel aufgereizt wurden, trotzdem aber die Lehre des Hus zu begreifen und zu lieben anfingen. So kam es, daß eine Verständigung zwischen Sigmund und den Hussiten erfolgte, ungefähr zu der gleichen Zeit, als Sigmund zum Kaiser gekrönt werden sollte, kostenlos, bei freier Bewirtung und freiem Quartier. *) Jetzt wollte Sigmund dem Papste in jeder Weise gefällig scheinen; doch er betrog den Papst, das Konzil und die Hussiten; mit diesen, d. h. mit den sehr gemäßigten Herren vom böhmischen Adel, wurden die Prager Kompaktaten geschlossen, die von keiner Seite ehrlich gemeint waren. Der Papst, der Kaiser und die Kardinäle trieben so ihre unchristlichen Geschäfte; die Rechnung hatten die armen Sektierer zu zahlen, die inbrünstig an die Lehre des Hus glaubten.

Zu der Unchristlichkeit Sigmunds gehören auch die Weibergeschichten, besonders die aus seinem Familienleben; denn seine übrigen fleischlichen Gelüste würden ja nicht gegen seine Frömmigkeit sprechen. Aber Sigmund, der seine eigene Tochter einmal an den türkischen Sultan zu verschachern gedachte, lebte in zweiter Ehe mit einer Frau, die im Rufe einer Atheistin stand. Man denke: eine deutsche Kaiserin zu Beginn des 15. Jahrhunderts.

Barbara von Cilli

Diese Barbara von Cilli (um 1395 geboren, 1451 ohne Reue gestorben, in Melnik; selbst ihr Ankläger Aen. Sylvius rühmt ihre Schönheit) scheint den schlechten Ruf, den sie als Weib besaß, redlich verdient zu haben, wenn auch die Häufung der Beschimpfungen bei Schlosser — Xanthippe und Messalina zugleich — wunderlich klingt. In den Kämpfen um die ungarische Krone, die ihm seine erste Frau zugebracht hatte, wurde Sigmund gefangen genommen; entweder Barbaras Vater oder ihre Verwandten leisteten ihm bei dieser Gelegenheit so wichtige Dienste, daß er sich zu der Ehe mit Barbara verpflichtete und noch vor dem Kon-

*) Ohne jede moralisierende Zutat, die nur stören würde, einige Zeilen aus dem Berichte Windeckes, Sigmunds vielgewandtem Agenten, über diese Krönung. Der Papst und der König Sigmund saßen in der Peterskirche, jeder unter seinem Tabernakel. „Es nahete einer, der einen Kaiser zu krönen berufen ist, und fragte den Kaiser, ob er ein eheliches Kind, ein frommer Mann und Herr wäre. Da sagte der Kaiser: Ja, aber du bist nicht fromm und tugendhaft genug, dem Kaiser seine Krone aufzusetzen, denn du hast einer Frau die Brüste abgeschnitten... Da erschien der, welcher einem Kaiser die Krone aufzusetzen pflegt, und setzte dem Kaiser seine Krone auf, so daß sie schief zur rechten Seite hing. Darauf kniete der Kaiser vor dem Papste nieder, und dieser hob den rechten Fuß und rückte ihm die Krone grade, wie es recht und herkömmlich ist." Der Kaiser, in seiner Eigenschaft als Diakonus, sang das Evangelium bei der Messe; bei den Worten „et dabo tibi gladium" reichte der Papst nach der Sitte dem Kaiser das Schwert, mit der Spitze in die Hand; der Marschall des Kaisers aber drehte es um und übergab es richtig. Nach dem Hochamt küßte der Papst den Kaiser auf die rechte Backe und der Kaiser den Papst.

stanzer Konzil sein Wort auch hielt. Muß man dem Klatsche der Zeit Glauben schenken, so bildeten die von Cilli eine saubere Sippschaft; ein Bruder Barbaras wurde von seinem eigenen Schwager beschuldigt, seine Frau ermordet zu haben, nachdem er sie acht Jahre lang mißhandelt hatte. Barbara selbst galt für ein schamloses Frauenzimmer; sie gab sich jedem Manne hin, der ihr gefiel, ohne auch nur seine Bewerbung abzuwarten. Sie muß es arg getrieben haben; denn der dienstbeflissene Bewunderer Sigmunds, der schon genannte Agent Eberhard Windecke, spricht sehr übel von ihr in der schlechten und offiziösen, aber offenbar wohlmeinenden Chronik, die er von dem Leben des Königs Sigmund hinterlassen hat. Allerdings meint er, Sigmund habe Treue mit Treue vergolten, da er Barbara, deren Schwester ihm die Freiheit verschafft hatte, zur gekrönten Königin von Ungarn machte. Doch nachher scheint er die Sitten der Königin preiszugeben. Er meldet ohne Widerspruch, daß sie verdächtigt worden sei, es mit einem der fürstlichen Gläubiger des Königs zu halten. Sogar das Gerücht, sie habe Sigmunds Tod verschuldet, sie sei ein böses und ganz niederträchtiges Weib, notiert er, ohne die Königin zu verteidigen. Es scheint, daß Barbara damals ihre Augen auf den jungen Bruder des Königs von Polen geworfen hatte; den wollte sie vielleicht heiraten und mochte auch politische Pläne mit ihm haben. Nach Sigmunds Tode wurde sie von seinem Schwiegersohne und Nachfolger politisch unschädlich gemacht: erst gefangengenommen, dann des Landes Ungarn verwiesen und auf einen mäßigen Witwengehalt beschränkt.

Es ist merkwürdig, daß in der Chronik von Windecke nur ein einziges Mal von einem Zerwürfnisse zwischen dem Könige und der Königin die Rede ist. Die Königin wurde 1421 „gröblich verleumdet" und darauf überaus hart gehalten; der Zwist dauerte anderthalb Jahre, bis geistliche und weltliche Würdenträger, auch Sigmunds Tochter erster Ehe, sich ins Mittel legten und die Versöhnung der gleichwertigen Gatten im Bette erfolgte.

Nun ist es schwer zu sagen, ob man Barbara für gottlos ausgab, weil sie ein liederliches Geschlechtsleben führte, ob man ihre Liederlichkeit übertrieb, weil sie eine Unchristin war, oder ob sie eben gottlos und wollüstig zugleich war. Der Geschichtschreiber Bonfinius, der noch im gleichen 15. Jahrhunderte Böhmen und Ungarn bereiste und dem man nach der aufkommenden Humanistensitte den Namen eines ungarischen Livius gab, berichtete von ihr: sie wäre von jeder Religion abgefallen und hätte Gott und Teufel geleugnet; weil nach dem Tode nichts übrigbliebe, brauchte man weder um Gott noch um die Seele Sorge zu tragen. Es gäbe weder über noch unter der Erde irgend etwas, das uns anginge.

Bayle hat in seinem Wörterbuche der gottlosen Barbara einen kleinen Artikel gewidmet, mit feiner Nase für die Pikanterien, die aus den Anekdoten über ihr Leben zu holen waren. Als man sie auf das Beispiel der Turteltauben hinwies, die treu in einer Ehe leben, soll sie geantwortet haben, sie zöge das Beispiel der Haustauben und der Spatzen vor, die sich mit jedem Männchen einlassen. Bayle benützt die Gelegenheit, sehr rückständig, auch für seine Zeit schon rückständig, über wissenschaftliche Bestrebungen der Frauen zu reden; seitdem das Frauenvolk sich aus der Unwissenheit keine Ehre mehr mache, sei bei ihm die Gottlosigkeit eingerissen, die bei der Kaiserin Barbara noch eine seltene Ausnahme war. Bayle aber denkt gar nicht daran, eine Erscheinung wie diese gottlose Fürstin als ein Zeichen der Zeit darzustellen. Er haftet an der einzelnen Tatsache und trennt ebensowenig das Individuelle von der Zeitströmung wie (wenigstens im Wörterbuche) die politische Seite der Gottlosigkeit von der theologischen.

Es ist aber eine ganz andere Sache, eine so wilde Zeit wie die der Hussitenkriege einmal unter dem Gesichtspunkte der politischen Geschichte darzustellen, ein andermal unter dem Gesichtspunkte der Loslösung vom Gottesglauben. Die Sektenbildung in Böhmen, viele Streitigkeiten auf den Konzilien von Konstanz und Basel, die Sympathie, welche die Hussiten trotz aller Verhetzung (durch Ausmalung ihrer Greuel) in Deutschland fanden, all diese Dinge waren nur Vorbereitungen zu einer Rettung des Kirchenglaubens, die dann in der eigentlich so genannten Reformation zur Begründung einer neuen Tyrannei wurde; die Weltanschauung aber, die bei den Gewalthabern vorherrschte — Sigmund und Barbara standen mit ihrer Unchristlichkeit durchaus nicht allein —, sprach dafür, daß die alte Kirche und der alte Glaube nicht mehr zu retten waren. Die Religion war seit zweihundert Jahren zu einem Werkzeuge der Politik geworden bei fast allen, die Politik machten.

Hus Kein Wunder, daß die ganze Bewegung, die wir nach dem Magister Hus zu benennen pflegen, zwar von theologischen Fragen ausging, aber wesentlich einen nationalen und politischen Charakter erhielt; das wirkte weiter, so sehr, daß bis in die Gegenwart hinein nationale und politische Vorurteile zu Worte kamen, wenn ein Urteil über Hus und seine Leute gesprochen werden sollte. Als ich studierte, auf der Prager Universität, stand der Gelehrtenstreit um die Berechtigung des Hussitentums dort wieder einmal auf einem Höhepunkte. Der katholische Professor Konstantin Höfler, mein Lehrer übrigens, hatte den hussitischen Geist heftig angegriffen; Franz Palacký, der greise böhmische Landeshistoriograph, der sich der Union der Böhmischen Brüder zurechnete, der mit seinem

„deutschen“ Zylinderhute auf der Straße mit Fingern gezeigt wurde, der der eigentliche Vater des neueren tschechischen Aufschwunges war, hatte in großen und kleinen Schriften die Verteidigung des Hussitismus übernommen. Es tut mir nicht eben leid, sagen zu müssen, daß Höfler durchaus im Unrechte war, wissenschaftlich und moralisch, daß Palacky überall den Sieg verdiente, wenn er auch allzu einseitig die Tugenden seines tschechischen Volkes rühmte. Für unseren Standpunkt ist es besonders beachtenswert, daß noch Palacky, als ein nationaler Fanatiker, sich um die theologischen Fragen und um die Priorität in diesen Fragen gar nicht kümmerte; er hatte Wiclifs Schriften niemals gelesen.

Die engeren und weiteren Ereignisse, zu denen das Leben und der Tod des Magisters Hus einen Anstoß gaben, bildeten zu ihrer Zeit eine Einheit, eine sehr verwickelte Einheit natürlich, sind aber für uns nach Ablauf eines halben Jahrtausends kaum zu begreifen, wenn wir sie nicht in uns geläufigere Teilbewegungen auseinanderspalten. Da ist eine gewaltige nationale Erhebung am Werke, in den Hussitenkriegen, wie wir ihr sonst im christlichen Abendlande vor dem Beginn des 19. Jahrhunderts nicht wieder begegnen; wir werden nachher auf die Unchristlichkeit, ja versteckte Religionsfeindschaft zurückkommen müssen, die in den Hussitenkriegen wie in jeder Überspannung eines nationalen Ideals verborgen lag. Da ist ferner, ja für die Zeitgenossen als Hauptsache, der Zug einer Ketzerei, die gar nicht neu war, die erst unter Mitwirkung einer nationalen Leidenschaftlichkeit zu einer neuen Gefahr für die Kirche wurde. Da ist endlich, fast unlöslich mit gläubiger Ketzerei und nationalem Ehrgeiz verknüpft, ein Zug von Aufklärung, der allein in unseren Zusammenhang zu gehören scheint. Für das Verständnis aller dieser Bewegungen wird es vor allem notwendig sein, kurz auf den Zusammenhang zwischen Hus und seinem Vorgänger Wiclif hinzuweisen; in der Hinneigung zu nationalen und zu kirchenfeindlichen Absichten, die auch bei Wiclif nicht fehlen, war Hus selbständig, in der Ketzerei selbst war er nur ein Schüler Wiclifs.

Wiclif

Johannes von Wiclif (es gibt auch andere Schreibungen seines Namens) war um oder vor 1320 geboren. Er war nicht mehr jung, da er, bis dahin ein Lehrer an der Universität Oxford, eine Pfarre erhielt, die er bis zu seinem Tode (31. Dezember 1384) innehatte. Er war nicht nur als Theologe, sondern auch als Kirchenpolitiker ein Anhänger von Ockam. Gegen die römische Kirche scheint Wiclif schon 1365 aufgetreten zu sein, als der Papst — mit Frankreich, dem Erbfeinde Englands, eng verbunden — gegen England veraltete Rechte eines Lehnsherrn geltend machte; aber noch 1374, bei Friedensverhandlungen zwischen England

und Frankreich zugezogen, scheint Wiclif nur als Theologe tätig gewesen zu sein, noch nicht als Reformator. Doch unmittelbar darauf begann er, in Flugschriften wie in größeren Werken, die Agitation für eine Ketzerei, die auf den ewigen Versuch hinauslief, an Stelle der despotisch herrschenden Kirche ein willkürlich aus den Jahrhunderten herausgegriffenes Urchristentum zu stellen. Die Kirche habe kein Recht auf weltliche Herrschaft und auf weltliche Mittel; das Eintreiben von Annaten und Ablaßgeldern sei Simonie. Es wird schwer auszumachen sein, ob Wiclif mit solchen Reformideen, die er von den Kanzeln der Londoner Kirchen aus eifrig und erfolgreich verteidigte, bewußt den politischen Absichten des Herzogs von Lancaster (bekannt aus Shakespeares Richard II.) dienen wollte oder ob der Herzog erst nachträglich die Reformforderungen Wiclifs benützte; genug daran, der Herzog beschützte den Ketzer, persönlich gegen seinen Bischof und vor dem Volke durch die Bettelmönche, die bei der von Wiclif gewünschten Säkularisation der Kirchengüter nur gewinnen konnten. Der Papst erließ Bullen gegen den Kirchenräuber (1377), die englischen Theologen warfen ihm bereits Blasphemie vor, was doch schon mehr gewesen wäre als Ketzerei; aber er hatte jetzt schon einen starken Anhang beim Volke und bald auch am Hofe, und so gewann er den Mut, in der Kirchenreform weiter zu gehen als bisher. Er warf seine Folgerungen in englischer Sprache in die Öffentlichkeit und stellte eine neue theologische Definition der Kirche auf: sie sei die Gemeinschaft der zur Seligkeit Vorherbestimmten, also könne der Papst, der vielleicht nicht vorherbestimmt ist, gar nicht Haupt dieser Kirche sein. Wiclif treibt eigene Bibelforschung (nicht Bibelkritik in unserem Sinne) und maßt sich ein Recht an, die Bibel nach seiner eigenen Vernunft zu deuten. So gelangt er Schritt für Schritt dazu, den Primat des Papstes einfach nicht anzuerkennen und den Papst — er schwankt, er meint bald den Papst überhaupt, bald nur den schlechten Papst — für den Antichrist zu erklären. Inzwischen hatte sich doch wohl eine Wandlung vollzogen; eine allgemeine Kirchenreform wurde ihm zur notwendigen Voraussetzung einer Änderung der äußeren Kirchenpolitik. Die Bibel wurde unter seiner Mitwirkung für das Volk in die englische Muttersprache übersetzt; Wiclifs Anhänger wurden darum die Bibelmänner genannt; übrigens auch „Lollarden", vielleicht wirklich nach dem Unkraut (lollium), das sie angeblich säten. *)

*) Wenn die Herkunft des Namens nicht doch richtiger (oder modischer) von einem niederländischen Worte „lollen" = singen, psalmodieren behauptet wird; jedenfalls wird der Name der Sekte nur von der Legende auf einen Stifter Lolhard zurückgeführt. Bemerkenswert ist, daß die Lollbrüder schon vor Wiclif erwähnt werden, in einer Chronik von 1309 (Lollardi sive Deum laudantes). Gegen Ende des 14. Jahrhunderts erscheinen sie als

Während nun Wiclif an seiner neuen Abendmahlslehre arbeitete, brach in England — ich erinnere nicht jedesmal an die Geschichte Luthers — ein Bauernaufstand los, den der Reformator zwar öffentlich mißbilligte, der sogar besonders heftig gegen John von Lancaster gerichtet war, der aber trotzdem von den Geistlichen benützt wurde, um den Reformator vor Gericht zu bringen. Wiclif war damals schon krank, körperlich durch einen ersten Schlaganfall gebrochen, aber geistig ungebeugt; es ist nicht wahr, daß er widerrufen habe. Er hörte nicht auf, bis zu seinem Tode, mit Flugschriften gegen alle geistliche Orden, auch die Bettelmönche, und gegen den herrschenden Papst, für den er einmal zur Zeit des Schismas eingetreten war. Auf dem Konstanzer Konzil wurde auch Wiclif verdammt, Bücherverbrennung und Grabschändung verordnet; aber erst 1427 gelang es der Kirche, in England die Grabschändung wirklich vorzunehmen. Unter der Regierung eines Urenkels jenes Herzogs von Lancaster, der der Beschützer Wiclifs gewesen war.

Das ganze Lebenswerk Wiclifs war politischer Art; erst in der Hitze des Kampfes gelangte er dazu, von der Ablehnung römischer Geldforderungen bis zu der Ablehnung von Dogmen zu schreiten; es ist darum immer eine unbewußte Fälschung mit dabei, wenn man die Lehre Wiclifs zu einem einheitlichen oder gar aufgeklärten System modernisiert. Wiclif war so wenig ein Aufklärer, daß er nicht einmal in der Hauptfrage der damaligen Philosophie und Theologie einen festen Standpunkt einnahm. In der Kirchenpolitik folgte er dem Nominalisten Ockam und überbot ihn sogar, da er — beinahe schon wie Hobbes — den Staat über die Kirche

---

Volkspriester (Poor Priests), die mit der englischen Bibel in der Hand gegen Mißbräuche der geistlichen wie der weltlichen Behörden predigten. Die Anhänger waren so zahlreich, daß sie (1395) es wagen konnten, das Parlament um die Durchführung einer Kirchenreform anzugehen, die immerhin einige kühne Sätze enthalten hätte: daß Rom die große Stiefmutter der englischen Kirche sei, daß das gefälschte Mirakel der Wandlung zu Götzendienst verführe, das Gelübde der Keuschheit widernatürliche Unzucht zur Folge habe, Krieg, aber auch Kunsthandwerk zu verwerfen sei. Der Antrag ging nicht durch. Und bald darauf nahm das Parlament das Gesetz an, das solche Ketzerei mit dem Tode bestrafte. Unter den Standesherrn, die auch in diesen rückläufigen Zeiten noch sich zu Wiclif und den Lollarden bekannten, muß ein Sir John Oldcastle nur darum genannt werden, weil er durch die Gnade Shakespeares in der Weltliteratur als John Falstaff weiterlebt. Daran, daß die Zuhörer bei Falstaff an Oldcastle dachten, ist gar kein Zweifel; sehr wenig Zweifel daran, daß Shakespeare wirklich den alten Wiclifiten als Modell vor sich sah; wie aber der Dichter dazu gekommen sein mochte, aus dem ehrlichen und tapferen Ketzer seinen bei aller Genialität ausbündigen Schuft zu machen, das haben die Shakespeareforscher bis zur Stunde nicht herausgebracht, vielleicht weil sie seine Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeschmack nicht tief genug einschätzten. Der wirkliche Sir John Oldcastle wurde zu einem Märtyrer seiner Überzeugung; er wurde 1417 als Hochverräter und Ketzer hingerichtet; er hatte sich zu einem Widerruf nicht bereitgefunden. Eine gründliche Untersuchung von Shakespeares Abbitte (Heinrich IV., 2. Teil, Epilog) und von dem unterschobenen Drama „Oldcastle" wäre erwünscht.

stellte; in der Dogmatik jedoch hielt er es mit den scholastischen Wortrealisten und verleugnete Ockam ausdrücklich; wenn er die Haarspaltereien der älteren Scholastik nicht mehr ernstnimmt, wenn er z. B. eine Disputation über den Satz, ob Gott ein Esel sein könne, nicht mehr für angemessen hält, so kann das in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts nicht mehr überraschen; man war doch etwas geschmackvoller geworden als im 12. Jahrhundert. Wiclifs Wortrealismus betrifft zumeist seine Lehren von Gott und Christus; hier kann nicht einmal von Ketzerei die Rede sein, soviel Mühe man sich auch gegeben hat, etwas Pantheismus in die verstiegenen Sätze hineinzudeuten. Eigentlich ketzerisch, d. h. der römischen Kirche entgegen, waren nur seine augustinischen Gedanken über die Gemeinschaft der Auserwählten und seine gequälte, im Grunde unverständliche Abendmahlslehre; ketzerisch war endlich seine Verhöhnung der geistlichen Hierarchie, weil er nur einen einzigen Grad des Priestertums anerkannte und alle höheren Grade als eine Erfindung des Cäsaropapismus verwarf.

Wiclif hatte bei seinen Lebzeiten einen großen Anhang, aber zu einer Kirchenreformation erstarkte der Wiclifismus nicht; als die Dynastie des Herzogs von Lancaster zur Regierung gekommen war, als gar der Hussitismus in Böhmen sich demokratisch gebärdete, verbanden sich die englischen Könige Heinrich IV. und Heinrich V. als Realpolitiker mit der Kirche, und das erste englische Gesetz wurde erlassen, das die Ketzer zum Tode verurteilte, zum Feuertode. Eines aber muß, so paradox es klingen mag, immer wieder gesagt werden, was für die Hussitenkriege die gleiche Geltung hat wie für fast alle Ketzerverfolgungen und Religionskriege vorher und nachher: die Realpolitiker jeder Zeit haben die Wortstreitigkeiten der inbrünstig beschränkten Ketzer niemals ernst genommen, haben den sogenannten Irrglauben wie den richtigen Glauben für ihre dynastischen, nationalen oder persönlichen Ziele benützt, genau so, wie die Realpolitiker neuerer Zeit die Schlagworte ehrlicher Fanatiker (Humanismus, Nationalismus, Freiheit usw.) für ähnliche Ziele benützt haben.

Böhmen

Auch die Hussitenbewegung in Böhmen war ursprünglich nichts weiter als eine Übertragung oder Einwanderung des Wiclifismus in das Land der Wenzelskrone; nur daß die besonderen Verhältnisse Böhmens die Sache bald viel stärker als in England zu einem nationalen Kampfe umgestalteten. Prag war damals als die Residenz des deutschen Kaisers zu großer Bedeutung gelangt und wurde gern mit Rom und Konstantinopel oder auch mit Paris verglichen als wäre es ein Mittelpunkt der abendländischen Kultur; aber dieses Prag als Landeshauptstadt, als Zen-

trale der Hausmacht der Luxemburger, war wiederum eine Stätte ewiger Unruhen, am Rande des deutschen Reichs, noch formlos zwischen die westlichen und die östlichen Einflüsse gestellt. Kaiser Karl IV., dessen Regierung von den feindlichen Parteien mit gleicher Unwahrhaftigkeit als das goldene Zeitalter Böhmens gepriesen wird, von den habsburgischen Jesuiten wie von den tschechischen Kirchenfeinden —, Karl IV. hatte aus Frankreich, wo er seine Jugend verlebt hatte, sein Ideal mitgebracht, eine starke, erbliche Königsmacht aufzurichten; gleichgültig gegen den alten Hader der Deutschen und der Tschechen, war er bemüht, nach dem Muster der französischen Monarchie die Erbfolge zu ordnen, den steifnackigen Adel zu unterwerfen und nebenbei auch die Geistlichkeit von der Krone abhängig zu machen. Hätte er seine ungewöhnliche Kraft daran gesetzt, als deutscher Kaiser im deutschen Reiche eine Feudalherrschaft zu erzwingen, wie sie trotz aller Widerstände in Frankreich und wieder anders in England Wirklichkeit zu werden begonnen hatte, so hätte er vielleicht den Zerfall Deutschlands verhindert; aber Karl kümmerte sich wie die Habsburger vor ihm zumeist um seine Hausmacht und wollte seine absolute Monarchie nur für Böhmen sicherstellen. Das gelang ihm einigermaßen für seine Person; das geplante Reichsgrundgesetz, die Majestas Carolina, konnte er nicht durchsetzen. Wichtig wurde es, zum Schaden Deutschlands und zum Nutzen des tschechischen Nationalismus, daß Karl, um die Geistlichkeit fester in der Hand zu haben, die kirchliche Loslösung Böhmens vom Mainzer Erzbistum und die Gründung eines besonderen Erzbistums Prag vom Papste erwirkte, der wiederum rein politische Beweggründe für seine Zustimmung hatte. Ohne innere Gläubigkeit förderte Karl die römischen Wünsche durch Äußerlichkeiten, wie durch eifriges Sammeln von Reliquien; ohne innere Empfindung für ihre nationalen Ansprüche unterstützte er die kühnen Ziele der Tschechen, so wenn er in der goldenen Bulle bestimmte, die Söhne der deutschen Kurfürsten sollten der tschechischen Sprache mächtig sein.

Dieses persönliche Regiment versagte unter seinem Nachfolger. König Wenzel besaß weder deutliche Ziele, noch einen festen Willen; die Günstlinge, die unter ihm eine ebenso bedenkliche Rolle spielten wie unter Richard II. von England, hatten wohl die Neigung, das absolute Königtum Karls gegen den hohen Adel und gegen die Geistlichkeit weiter zu bilden, aber es blieb bei einzelnen harten Maßregeln;*) der hohe

*) Die Ermordung eines Geistlichen ist hier erwähnenswert, nicht weil sie die kirchenfeindliche Tat eines Aufklärers gewesen wäre, sondern weil sie zu einer der wunderlichsten Heiligsprechungen Veranlassung gab. Johannes von Nepomuk, der angebliche Beichtvater der Königin, dessen Standbild auf allen Brücken Böhmens steht und an unzähligen Johannes von Nepomuk

Adel stiftete seinen Herrenbund, der bald mit den Prinzen aus dem Hause Luxemburg, bald gegen sie immer nur darauf bedacht war, die ehemalige Adelsherrschaft gegen das Königtum wieder herzustellen. In allen diesen Wirren verfolgte Wenzels Bruder Sigmund mit allen Mitteln den begreiflichen Plan, Wenzel beiseite zu schieben und das ganze Erbe Karls anzutreten: absolute Königsmacht in Böhmen und, nachdem er endlich deutscher König geworden war, Ausbeutung dieses Titels, um sich aller weltlichen und kirchlichen Gegensätze Europas für seine kleinen und großen Absichten zu bedienen. Auch die katholische Kirche hatte um diese Zeit, besonders seitdem sie in Avignon unter französische Abhängigkeit geraten war und gar seitdem es einen Gegenpapst gab, das Streben nach Weltherrschaft zurückgestellt und lebte mit erbärmlichen politischen Mitteln von der Hand in den Mund. Da war es selbstverständlich, daß von den Kaisern wie von den Päpsten die ganze Hussitenbewegung, die seit Anfang des 15. Jahrhunderts Böhmen in neue Unruhen versetzte, nur als kleiner Stein im politischen Brettspiel gewertet wurde, ohne jeden Sinn für

Wasserläufen Deutschlands, der böhmische Nationalheilige, der von allen guten Katholiken gegen Verleumdung und Wassersnot angerufen wird, hat wahrscheinlich niemals gelebt. Rom mag jetzt kein ganz gutes Gewissen in der Sache haben, denn die fünfhundertste Wiederkehr des Todestages ging 1893 ohne Feier vorüber. Die Wahrheit ist, daß ein Generalvikar des Prager Erzbistums, vermutlich ein Deutscher, wegen Bestätigung eines neuen Abtes, die der König nicht gewünscht hatte, in der Moldau ertränkt wurde, unter der steinernen Brücke. König Wenzel war etwas jähzornig. Dieser Generalvikar, der immerhin als ein Märtyrer starb, hatte den übeln Ruf, auf Wucher auszuleihen. Er wurde gewöhnlich Dr. Johanek (der kleine Johannes) genannt, hieß aber eigentlich Johann von Pomuk oder von Nepomuk, nach einem Städtchen bei Pilsen. Erst etwa zwei Menschenalter später kam die Legende auf, der kleine Dr. Johannes wäre der Beichtvater der edeln Königin gewesen, hätte dem wüsten König das Beichtgeheimnis nicht verraten und seinen Ungehorsam mit seinem Tode gebüßt. Diese Legende wurde dann 1621, also unmittelbar nach der Niederwerfung des tschechischen Aufstandes, dadurch dem Ritus eingefügt, daß dem sagenhaften Beichtvater in der Veitskirche ein Altar errichtet wurde; auch geschahen bald Wunder. Doch erst 1670 verstand sich ein Jesuit dazu, das Leben Nepomuks, also die eigentliche Legende, so zu gestalten, deutsch gesagt zu fälschen, wie sie jetzt überall zu lesen ist. Das Domkapitel wies zwar diese Vita als ein mythologisch rhetorisches Machwerk zurück, und Rom lehnte selbst die Seligsprechung ab. Aber Wunder folgten auf Wunder, Nepomukstatuen wurden errichtet, und endlich fügte sich die Kurie. Johannes von Nepomuk wurde 1729 heiliggesprochen und war bald, neben dem mehr politischen Nationalheiligen Wenzel, der kirchliche Nationalheilige Böhmens. Daß die Legende aus dem Zorn über den jüngeren König Wenzel entstanden sei, der die Hussiten und insbesondere die Taboriten (die die Ohrenbeichte verwarfen) aufkommen ließ, scheint mir eine gewagte Konstruktion. Viel ansprechender, doch ebensowenig bewiesen, ist die Vermutung von Abel und Lippert: das tschechische Volk habe seinem Märtyrer Hus überall Standbilder errichtet und deren Verehrung sei nicht zu unterdrücken gewesen; da habe die Kirche dem verbrannten Johannes den ertränkten untergeschoben, und so sei einfach die geschichtliche Tatsache zu erklären, daß es schon lange vor der Heiligsprechung Nepomukstatuen gegeben habe, sogar seit 1708 eine dem Manne geweihte Kirche; so sei vor allem die erstaunliche Popularität dieses Heiligen zu begreifen.

die dogmatische Frage; und nicht stark genug kann es betont werden, daß bis zu dem Feuertode des Hus von einer besonderen hussitischen Ketzerei gar nicht die Rede war, sondern immer nur von Recht oder Unrecht des Wiclifismus. Dieser machte in Böhmen Schule, weil der tschechische Adel Abfall vom Papsttum, Einziehung von Kirchengütern, Errichtung einer tschechischen Nationalkirche, alles nach englischem und auch nach französischem Muster, aus Wiclifs Lehren herzuleiten glaubte, ohne nach der Meinung der Zeit den katholischen oder gar den christlichen Glauben aufzugeben. Das bißchen Ketzerei in dogmatischen Fragen ging nur so nebenher, eine Tonne zum Spielen für die theologischen Walfische.

Hus

Der meistgenannte Vertreter des Wiclifismus in Böhmen war eben der Magister Johannes von Husinec (geb. um 1370), nicht um einer hervorragenden Gelehrsamkeit oder Begabung willen, vielmehr nur weil er als Universitätslehrer und als Prediger der beste Sprecher war, in lateinischer wie in tschechischer Sprache, in Verteidigung der Anschauungen der wiclifistischen Hof- und Adelspartei. Bis zum Jahre 1408 blieb Hus im ganzen unbehelligt, weil der Erzbischof je nach der Laune des Königs Wenzel strenger oder milder war und weil die Laune des Königs außer von seiner Unberechenbarkeit und seiner Trunksucht auch von der jeweiligen kirchenpolitischen Weltlage abhing. Den Zorn des Erzbischofs und der Geistlichkeit erregte Hus erst, als er jetzt in der Bethlehemskapelle, vor ungelehrten Leuten, die Gebrechen der gesamten Hierarchie zu tadeln begann. Gerade im Sommer 1408 aber machten die Kardinäle einen ernsten Versuch, dem Skandal der zwei Päpste ein Ende zu machen und einem allgemeinen Konzil die Kirchenreform an Haupt und Gliedern zu übertragen; Wenzel wollte die Gelegenheit benützen, in dem Wirrsal der kirchenpolitischen Diplomatie seine Anerkennung im Reiche und seine Macht in Böhmen wiederzugewinnen. Bei diesem diplomatischen Spiele war es ihm sehr bequem, daß er die mächtig gewordene Partei der Wiclifiten in Böhmen gegen den einen oder den anderen Papst auf seiner Seite hatte; Hus und die gleichgesinnten Genossen wiederum benützten die Gelegenheit, um sich zu Herren der Prager Universität zu machen, die man ja nach der Sitte der Zeit zur Entscheidung in Glaubensfragen anrufen konnte, ja mußte. Die Prager Universität, 1348 von Karl gestiftet, hatte nach ihrem Pariser Vorbilde eine Einteilung in vier „Nationen“, die ja nicht völlig mit Volksstämmen zusammenfielen; in Paris entsprachen drei Nationen französischen Provinzen, so daß eine französische Mehrheit immer gesichert blieb; in Prag bildeten die Tschechen (nebst den Studenten aus Ungarn und Siebenbürgen) nur eine „Nation“, so daß sie durch Zusammenhalt der bayrischen (süddeutschen), sächsischen

Auszug der Deutschen

(norddeutschen) und polnischen (östlichen) Nation leicht überstimmt werden konnten. Der damals schon recht versoffene König Wenzel schwankte einige Wochen hin und her, von den rechtgläubigen Nationen aufgereizt, und bedrohte sogar einmal die tschechischen Abgesandten, Hus und Hieronymus von Prag, mit dem Scheiterhaufen; dann entschied er sich eines Tages plötzlich, vielleicht wirklich unter dem Einflusse französischer Diplomaten, für die Forderungen der Tschechen. Hus und die Wiclifiten triumphierten. Die Mitglieder der rechtgläubigen „Nationen", meistens Deutsche, mußten von Prag abziehen, gegen fünftausend Männer, wenn man zu den Professoren und Studenten auch noch die zugehörigen Diener und Buchhandwerker rechnet, und gründeten bekanntlich die Universität Leipzig. Hus war durch seine Fügsamkeit in der Kirchenpolitik bei Hofe, durch seinen Sieg über die Deutschen beim Volke ein gefeierter Mann; übermütig gemacht, ließ er sich dazu hinreißen, nun in seinen Predigten sich auch dogmatisch zum Wiclifismus zu bekennen, wohlgemerkt nicht zu einer Ketzerei, sondern zu einem vermeintlichen Urchristentum, das bei der eben geplanten Kirchenreform Aussicht hatte, als Katholizismus anerkannt zu werden. Erst von da ab begannen die Anklagen gegen Hus ihm gefährlich zu werden. Von der Kurie kam der Befehl, die Bücher Wiclifs zu verbrennen und den ungehorsamen Hus mit dem Kirchenbanne zu belegen. Aber in Rom gab es nicht mehr die Tradition des festen Willens; die beiden Gegenpäpste waren abgesetzt worden, doch auch der richtige Papst Johannes XXIII. (nach dem kurzen Episkopat Alexanders V.) fühlte sich zu abhängig vom Kaiser, um rücksichtslos gegen den Wiclifiten vorzugehen. Hus wurde wegen einiger Irrlehren in den Kirchenbann getan, zur Verantwortung nach Rom vorgefordert, nach seiner Weigerung wurde sein Aufenthaltsort mit dem Interdikt belegt, doch zu gleicher Zeit stieg sein Ansehen durch Angriffe des Hofes und des hohen Adels; als das Reformkonzil im November 1414 zusammentrat — der deutsche König hatte die deutsche Stadt Konstanz als Versammlungsort durchgesetzt —, hatte die tschechisch-nationale Partei eine Übermacht im Rathause der Prager Altstadt gewonnen, machte der Wiclifismus Fortschritte bei den Polen, Ungarn und Südslawen, und Hus war kein Phantast, wenn er die Hoffnung hegte, auf dem Reformkonzil nicht so sehr als ein Angeklagter aufzutreten, sondern vielmehr durch seine Rednergabe die Kirchenversammlung zur Annahme der Wiclifitischen Reformen zu überreden. Auch König Sigmund mochte so etwas für wünschenswert und für wahrscheinlich halten und stellte den Geleitbrief vielleicht ohne Falsch aus; Hus wurde noch zuversichtlicher, da er auf seiner langsamen Reise durch Deutschland überall die freundlichste Aufnahme fand.

Konzil von Konstanz

Auf dem Konzile jedoch handelte es sich den leitenden Kardinälen um ganz andere Dinge als um den kleinen Magister aus dem fernen Prag; sie waren Häupter der Reformpartei, waren als Anhänger von Ockam Nominalisten und Zweifler und hätten demnach — und weil sie jeden Papst unter die Macht des Konzils stellen wollten — eigentlich die Lehren Wiclifs gutheißen müssen; aber sie verurteilten Wiclif und nachher den Wiclifiten Hus, weil sie selbst nationale Kirchenpolitik trieben und, geführt von dem ehrgeizigen Kardinal Pierre von Ailli, die Übereinstimmung zwischen dem deutschen Könige und dem Papste stören wollten. Dem deutschen Könige wurde die Meinung beigebracht, daß Hus seinem weltlichen Regimente in Böhmen gefährlich wäre und daß eine absolute Monarchie in Böhmen (nach französischem Muster) nur errichtet werden könnte, wenn man in Hus die Wurzel, in den böhmischen Adeligen die Äste des Freiheitsbaumes austilgte; so war es zuletzt Sigmund, der in der entscheidenden Sitzung die Verurteilung des Magisters verlangte; die französischen Kardinäle hätten ihn, wenn der König fest geblieben wäre, nach einem bedingten Widerrufe laufen lassen. „Setzt euer Vertrauen nicht auf die Fürsten," schrieb Hus einmal bitter an die Freunde. Sigmund hat einen unverzeihlichen Treubruch begangen, nicht wegen des Geleitbriefs, der nur die übliche Formalität war und den Inhaber nicht gut gegen ein gesetzliches Urteil schützen konnte, sondern weil der König durch sein ganzes Verhalten sich zuerst als Beschützer des Hus zu erkennen gegeben hatte.

Es ist bemerkenswert, daß die neue nationale Idee wie bei den französischen Kardinälen so auch bei der Halsstarrigkeit des Magisters mitwirkte; er hörte niemals auf, seine Rechtgläubigkeit zu beteuern, weil er seinem Vaterlande durch den übeln Ruf der Ketzerei nicht schaden wollte; und er konnte sich anderseits zu einem Widerrufe, der ihm nahegelegt wurde, nicht entschließen, weil er seinen Anhängern und seiner Gemeinde in Böhmen kein schlimmes Beispiel geben wollte. Die Psychologie des Märtyrertums war bei den Ketzern der späteren Kirche die gleiche wie bei den alten Blutzeugen; nur daß im Falle des Johannes Hus zum ersten Male eine Rücksicht auf die Nation mitsprach.

Hieronymus von Prag

Von etwas anderer Art scheint Hieronymus von Prag gewesen zu sein, sein Genosse in Kampf und Tod; der weitgereiste Hieronymus kümmerte sich als Kirchenmann weniger um die nationalen Ziele der Böhmen, war aber ein um so leidenschaftlicherer Agitator für die kirchenpolitischen Ketzereien Wiclifs. Er kam freiwillig nach Konstanz, um dem Angeklagten beizustehen, ließ sich zur Flucht überreden, wurde unterwegs gefangen, nach der Hinrichtung des Hus zu einem Widerrufe genötigt, dann aber,

als er sich zu einer Verleugnung der inzwischen bedrohlich angewachsenen hussitischen Bewegung nicht verstehen wollte, verurteilt und, 30. Mai 1416, lebendig verbrannt.

Bis zum Tode des Hus gab es in Böhmen, genau genommen, theologisch nur eine wiclifitische Partei; erst auf die Nachricht von der Verhaftung des Magisters setzte die eigentlich hussitische Bewegung ein, die unmittelbar nach der Hinrichtung zu sogenannten Ausschreitungen führte; unter Billigung des Hofes wurden in Stadt und Land die Häuser der nicht hussitischen Geistlichen gestürmt und geplündert, und ein adeliger Bund protestierte gegen die Verurteilung, bekannte sich also selbst zum Wiclifismus, zur freien Predigt des Evangeliums. Nun aber näherte sich König Wenzel einem rechtgläubigen Herrenbunde, und aus dem bewaffneten Gegensatze beim Adel mußte ein Bürgerkrieg entstehen. Das Lavieren Wenzels hielt beide Parteien noch einige Jahre zurück, gab aber den Hussiten Zeit, sich zu organisieren; als aber im Sommer 1419 während eines Prager Aufstandes einige deutsche katholische Ratsherren zu den Fenstern des Rathauses hinausgeworfen wurden („gut altböhmisch", po staročesku, nannte man dieses Verfahren zweihundert Jahre später, als der berühmte Fenstersturz den Dreißigjährigen Krieg einleitete) und König Wenzel aus Erregung darüber starb, war unter seinem Nachfolger, dem längst reformfeindlich gewordenen Könige Sigmund, kein Halten mehr. Und zwar bildeten die unmittelbaren Schüler und Anhänger des Johannes Hus, die „Prager", eine gemäßigte Partei, die in der Trennung im Dogma nicht einmal so weit ging, wie hundert Jahre später Luthers Reformation; sie nannten sich, weil sie das Abendmahl in beiderlei Gestalt reichten, auch im Kelche, die Kalixtiner oder Utraquisten.*) Ihnen stand bald eine radikale Partei gegenüber, an die man zunächst bei dem Namen der Hussiten denkt, die sich kaum in allen Dingen auf Hus berufen durfte, nur daß die Wut des Hussitenkrieges doch auf diese Partei, die der Taboriten, zurückgeht und daß die nationale Überspannung eben auch als ein Erbe von Hus herkam.

*) Es gehört nicht hierher, wie die Gegenreformation durchführte, was Pius II. schon 1462 begonnen hatte: den Vernichtungskrieg gegen den Kelch (lateinisch „calix", tschechisch „kalich") als das Symbol des Hussitismus; auch die Frage, ob wirklich, wie eben dieser Papst vielleicht erst erzählte, um den Tschechen den Kelch als eine deutsche Erfindung verdächtig zu machen — ob also wirklich ein sonst unbekannter Peter von Dresden das Symbol eingeführt habe, gehört nicht hierher. Kaum die Bedeutung, die der Kelch bei den Böhmischen Brüdern gewann. Ich kann es mir aber nicht versagen, an die sogenannte Hostienmühle zu erinnern, die sich denn doch nicht gar zu sehr von einer Gebetmühle unterscheidet. Kelch und Ähre waren von alters her Sinnbilder des Abendmahls. Da wurden denn Hostienmühlen künstlerisch hergestellt: die Evangelisten schütten Bibelsprüche in einen Mühlkasten, und unten kommt ein kleiner Christus in einem Kelche heraus.

Das bisher geübte Verfahren der Kirche, Ausrottung der Ketzer durch Feuer und Schwert eines Religionskrieges, versagte. Dem Kreuzzuge des Papstes setzten die Böhmen zum ersten Male nationalen Fanatismus entgegen, konnten zur Offensive gegen das deutsche Reich übergehen und zwangen die Kirche wieder zum ersten Male zu Verhandlungen. Auf dem Konzil von Basel wurde die Ketzerei als ebenbürtige Macht anerkannt, und die Welt erlebte das Schauspiel, daß die Kirche nachgab. Unter mancherlei Verklausulierungen wurde den Böhmen das Abendmahl in beiderlei Gestalt zugestanden. Aber mit schlauester Benützung der dynastischen Verhältnisse in Deutschland und der Sektengegensätze in Böhmen verstand es die katholische Kirche, ihre Zugeständnisse Zug um Zug wieder zurückzunehmen, so daß die Gewissensfreiheit in Böhmen nicht einmal durch eine teilweise Verschmelzung des Utraquismus mit Luthers Reformation zu retten war. Und wieder hundert Jahre nach Luther, im dritten Jahre des Dreißigjährigen Krieges, schien die politische und religiöse Freiheit der Böhmen durch die Schlacht am Weißen Berge für immer vernichtet. Die Gegenreformation ging blutig ans Werk, Böhmen wieder katholisch zu machen und die beschworene Gewissensfreiheit aufzuheben.

Böhmische Brüder

Die freiesten Männer unter den böhmischen Wiclifiten, denen es weder um Krieg, noch um einen unwahren Kompromiß zu tun war, sondern einzig und allein um ein Leben innerer Wahrhaftigkeit, waren bereits 1433 den verlogenen Prager Kompaktaten nicht beigetreten; sie waren zu gering an Zahl, um noch eine politische Rolle spielen zu können; sie stifteten die Union der Böhmischen Brüder, und von da aus wirkten einige aufklärerische Gedanken des Wiclifismus auf die Folgezeit bis zur Gegenwart.

Das Dunkel über die geschichtliche Herkunft dieser Sekte wird wohl niemals völlig gelichtet werden; man hat sie mit den Resten der Taboriten in Verbindung gebracht, dann wieder mit den Waldensern und endlich mit den Ketzern unter den Franziskanern; sogar an diesem letzten Zusammenhange mag irgend etwas richtig sein, insofern wenigstens, als die Lehre von der Verwerfung aller schlechten Priester, auch wohl der Gebrauch des Brudernamens auf die Franziskaner zurückzugehen scheint, vielleicht die Ablehnung von Priestern, die sich im Stande der Todsünde befinden, geradezu auf Ockam; daß die Böhmischen Brüder im wesentlichen Wiclifiten waren, Wiclif aber kein konsequenter Nominalist war wie Ockam, scheint mir an sich keinen Widerspruch zu enthalten, weil die tiefsinnigen, erkenntniskritischen Gedanken Ockams allen diesen Leuten unzugänglich waren, dem kirchenpolitischen Ketzer Wiclif und seinem

Schüler Hus ebensosehr wie den Hussiten und den Taboriten. Die Böhmischen Brüder stellten, wie vor ihnen die Waldenser, ein praktisches Lebensideal auf und gerieten nur gegen ihren Willen in dogmatische Streitigkeiten; wieder schwebte ihnen ein willkürlich angenommenes Urchristentum als Ziel vor, das gar keine Kirche sein wollte, sondern nur eine Gemeinschaft: bürgerliche Arbeit bei den Genossen, unbedingte Armut bei den Priestern, die nicht gelehrt zu sein brauchten, sondern nur „gut". Mit der späteren Aufklärung, die nacheinander die Kirchenlehre, die Offenbarung, die Bibel und den persönlichen Gott anzweifelte und durch einen farblosen Deismus ersetzte, hat die Wirksamkeit der Böhmischen Brüder nichts zu schaffen, namentlich das Ansehen der Bibel nahm recht abergläubische Formen an; aber der Kampf der Brüder gegen ihre staatlichen und kirchlichen Unterdrücker mündete trotzdem in den Strom der Aufklärung, weil es ein Kampf um Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit war. So oft die europäische Lage die Gewalthaber in Böhmen zu Verordnungen der Duldung zwang und die Böhmischen Brüder nach roher Unterdrückung sich wieder regen durften – unter Rudolf II. und endlich unter Joseph II. –, zeigte es sich, daß in der heimlich fortbestehenden Brüderschaft neben allerlei Duckmäuserei auch eine Neigung zu Freidenkerei lebendig geblieben war. Nirgends wird ausdrücklich gesagt, daß in der Idealgestalt Jesu Christi nur ein menschliches Vorbild verehrt werde; da aber jede andere kirchliche Tradition fallen gelassen war und auf irgendein Dogma kein Wert gelegt wurde, lief es doch darauf hinaus, daß man wenigstens im 19. Jahrhundert sich noch einen Böhmischen Bruder nennen konnte, auch wenn man in Jesus nur noch den edelsten und weisesten Menschen erblickte. Viel mehr als die Reformation in den übrigen Ländern hat die Brüderschaft in Böhmen dem freien Denken vorgearbeitet; und hat sich trotz vieler Berührungspunkte und trotz aller Bemühungen Luthers mit der Reformation niemals völlig vereinigt.

Soziale Bewegung

Die Hussitenbewegung hatte, wie anders nicht zu erwarten, einen starken wirtschaftlichen Einschlag: der böhmische Adel wollte, wie der französische und der englische, unter dem Vorwande dogmatischer Überzeugungen Kirchengüter an sich reißen und die wildesten Hussiten hatten kommunistische Neigungen. Zur Aufstellung modern sozialistischer Forderungen kam es aber in Böhmen kaum; wohl aber schon zur Zeit der Hussitenkriege und unter den ökonomischen und sittlichen Nachwirkungen ihrer Greuel in Deutschland, damals schon, beinahe hundert Jahre vor dem großen Bauernkriege. Noch war das Schlagwort „Sozialismus" nicht erfunden, noch bezeichnete das Schlagwort „Reformation" nicht wie heute ein einzelnes Ereignis; es war also möglich und lag dem

Geiste der Zeit sehr nahe, die beiden Freiheitskämpfe, die man führen zu müssen glaubte, unter einer gemeinsamen Bezeichnung zusammenzufassen: den Freiheitskampf gegen die Kirche, die die Heilige Schrift verfälscht hatte zu der Lehre einer geistlichen Monarchie und Tyrannei, zu einem Kirchenrechte auf Ausbeutung der Völker, und den anderen Freiheitskampf gegen die geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren, die — unterstützt von dem geistlichen und weltlichen Rechte der Römer — den armen Leuten Wald und Feld, Acker und Hof geraubt hatten und sie zum Lohne für ihre Arbeit hungern ließen.

Reformatio Sigismundi

Man hat sich daran gewöhnt, unter dem Worte „Reformation" die kleine Kirchenänderung zu verstehen, die im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts durch Luther und seine Nachfolger zum Abfall von Rom führte; Katholiken und Protestanten haben Beweggründe, es womöglich vergessen zu lassen, daß schon vorher, über hundert Jahre lang, allgemein eine Abschaffung der Mißbräuche, eine Rückkehr zu einem willkürlich datierten Urchristentum verlangt wurde, von Geistlichen und Laien, und daß so hundert Jahre vor Luther Reformation zu einem Schlagwort wurde, wie etwa später Aufklärung oder Fortschritt. Nur daß in den Ausdrücken Aufklärung und Fortschritt der Glaube an eine neue und bessere Zukunft mitverstanden war, in dem Wortschalle Reformation jedoch der Glaube an eine bessere Vergangenheit, eben an ein altes und besseres Christentum, zu welchem sich die Reformfreunde wie alle Ketzer zurücksehnten.

Das merkwürdigste Dokument einer Weltverbesserung in Staat und Kirche aus der Zeit vor Luthers Reformation ist eine Schrift, die seit dem Jahre ihrer Abfassung (wahrscheinlich 1438) bis zum Ausbruch des Bauernkriegs vielfach abgeschrieben und gedruckt wurde, allgemein für ein Werk des Kaisers Sigismund oder eines seiner Vertrauten galt und unter dem Titel der Reformatio Sigismundi ging, bis die historische Kritik unserer Zeit der Legende ein Ende machte. Zwar hatte schon ein abtrünniger Humanist, der aus Geldgier und Eitelkeit zum Todfeinde Luthers gewordene Cochlaeus, die Autorschaft des Kaisers bestritten, aber nur, um der neuen Reformation Luthers keinen Rückhalt in einem offiziellen oder offiziösen Aktenstücke zu lassen; doch erst Willy Böhm hat in seiner Ausgabe und Monographie „Friedrich Reisers Reformation des K. Sigmund" (1876) den philologischen Nachweis geführt, daß das Buch unmöglich bei Lebzeiten des Kaisers Sigmund geschrieben werden konnte, daß mit großer Wahrscheinlichkeit der 1458 zu Straßburg hingerichtete Prediger Reiser der Verfasser war. Neuere Untersuchungen haben allerdings die Ergebnisse Böhms in Zweifel gezogen und einen anderen Sektierer, den Augsburger Stadtschreiber Valentin

Eber, als wahren Autor der Reformatio Sigismundi nachweisen wollen. Ich halte mich jedoch für berechtigt, den Darlegungen von Böhm zu folgen, weil sie für mich überzeugend sind und das Verhältnis der Reformatio zu ihrer Zeit richtig darstellen, auch wenn der Beweis für die Autorschaft Reisers nicht zwingend sein sollte. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger als um die Tatsache, daß um die Zeit des Konzils von Basel die kirchenfeindliche und — wie man heute sagen würde — sozialdemokratische Agitation in Deutschland weit verbreitet war und die Reformatio im Dienste dieser Bewegung verfaßt wurde, einerlei von wem. In diesem Zusammenhange ist das Leben und Wirken Reisers auch dann beachtenswert, wenn ihm die Autorschaft der Reformatio wieder abgesprochen werden sollte.

Friedrich Reiser

Friedrich Reiser, bald nach dem Jahre 1400 bei Donauwörth geboren als der Sohn eines sektiererischen Kaufmanns, gehörte wie sein Vater zu den deutschen Waldensern, die den noch nicht ganz aufgeklärten Spottnamen der „Winkeler" führten. Friedrich Reiser scheint schon in früher Jugend zu einem Wanderprediger dieser Ketzer bestimmt worden zu sein, machte vielleicht noch eine Lehrzeit in Nürnberg durch und lernte da den aus England entflohenen Wiclifiten Payne kennen, der in Prag von den Hussiten brüderlich aufgenommen worden war und an einer Verbindung der versprengten deutschen Ketzer mit den Hussiten arbeitete. Es ist von Bedeutung, daß Payne, übrigens auch als Diplomat für die Hussiten tätig und nicht ganz zuverlässig, schließlich der radikalen Partei zugehörte, den Taboriten. Reiser war also etwa in den Jahren 1420 bis 1430 Kaufmann und Wanderprediger und auch ganz gewiß ein Anhänger des Hus, wie viele Deutsche. Johannes Hus war schon auf seiner Fahrt nach Konstanz in Nürnberg und in Süddeutschland mehr als freundlich aufgenommen worden, zur freudigen Überraschung dieses Deutschenhassers. Sein Märtyrertod hob sein Ansehen auch in Deutschland. In Regensburg wurden 1420 und 1423 ein Weltgeistlicher und ein anderer Mann wegen hussitischer Gesinnungen hingerichtet. Die Revolution in Böhmen wurde in Deutschland als ein Bauernaufstand gegen die Verelendung des Volkes und gegen den Gewissenszwang mit Teilnahme begrüßt, und die deutschen Adeligen waren gar nicht abgeneigt, sich nach böhmischem Muster der Kirchengüter zu bemächtigen; erst als später die Ritter und Bauern durch die Hussiten die Greuel des Krieges am eigenen Leibe kennen lernten, schlug die Stimmung um, und der deutsche Bauernkrieg, den die Reformatio Sigismundi vorhersagte und wohl auch vorbereiten sollte, ein Kampf zugleich gegen Kirche und Staat, wurde um zwei Menschengeschlechter hinausgeschoben.

Friedrich Reiser wurde während einer Reise in Österreich von den Hussiten gefangengenommen, aber offenbar bald als ein Gesinnungsgenosse gut behandelt; er lebte in Tabor, dann in Prag; hier wurde er im Herbste 1430 nach hussitischem Ritus zum Priester geweiht.

Der Verfasser der Reformatio nennt sich selbst (nach alter philologischer Vermutung) Friedrich von Landskron. *) Friedrich Reiser war wirklich Pfarrer in Landskron geworden, in einem böhmischen Städtchen, wo er offenbar unter der deutschen Bevölkerung Hussitismus zu predigen hatte; vorher und nachher muß er die hussitische Sache in Basel vertreten haben. Nicht ganz aufgeklärt scheint mir der Umstand, der vielleicht seine spätere Verurteilung entschied. Reiser soll von den Taboriten zu einer Art Bischof geweiht worden sein, sich selbst den Titel eines Bischofs von Gottes Gnaden beigelegt haben, eines Bischofs der Armen, die die irdische Kirche und die Konstantinische Schenkung verwarfen, ja sogar den Titel eines Statthalters Jesu Christi. Wenn man nicht übersieht, daß die Dokumente über Reisers Lehrmeinungen nur Prozeßakten sind und daß seine und der Zeugen Aussagen unter der Folter abgegeben wurden, so bleibt zwischen seinen Gedanken und denen der Reformatio Ähnlichkeit genug bestehen, um an seine Autorschaft zu glauben. Ein wichtiger Unterschied besteht nur darin, daß die Reformatio die Konstantinische Schenkung anerkennt, ja zur ökonomischen Unterlage der Reform macht, während der hussitische Agent Reiser die Schenkung verächtlich findet; man hat zur Lösung dieses Widerspruchs schon hervorgehoben, daß die Reformatio geschrieben wurde, bevor Reiser förmlich ein Agent der Taboriten war, daß das sogenannte Patrimonium Petri dem Verfasser der Reformatio zur Zeit des Baseler Konzils noch unangreifbar scheinen mußte, weil eben die Berufung auf das reiche Erbe des römischen Stuhls die übrige Christenheit von allen Kirchensteuern befreien sollte; man hätte auch Wert legen sollen auf den Wortlaut des Geständnisses: der Angeklagte Reiser betrachtete ja die Konstantinische

*) Die Stelle, gleich auf einer der ersten Seiten der Reformatio, ist allerdings auf Täuschung berechnet. Der Verfasser oder Poet führt sich da als einen Diener der gemeinen Christenheit und Rat des Kaisers Sigmund ein, der das Buch nach hoher Meister Weisung, Gunst und Willen lateinisch gemacht und hernach ins Deutsche übersetzt habe. Es läßt sich aber nicht daran deuteln, daß der Schreiber von sich selbst als einem Friedrich von Lancironii spricht. Und daß in der Fraktur alter Handschriften das nichtpunktierte i einem c völlig gleich war, ein doppeltes nichtpunktiertes i einem kleinen Fraktur-a sehr ähnlich. Daß also, was die Abschreiber „Lancironii" lasen, ursprünglich sehr gut „Lanccrona" gewesen sein konnte. Merkwürdig ist dabei, daß bereits Goldast, der sicherlich von Reiser als einem Priester in Landskron nichts wußte, das „Lancironii" ohne Angabe seiner Gründe in „Lancekron" (Lanzkron) geändert hat. Vielleicht folgte er einer mündlichen Überlieferung.

Schenkung nicht als eine Fälschung,*) er verachtete sie nur, wie denn zu dieser Papstfabel lange schon der Zug gehörte, daß ein Engel über diese Schenkung sein dreifaches Wehe gerufen hätte. Schon vor Waldes, Wiclif und Hus hatten Walther von der Vogelweide und Dante die Schenkung beklagt, aber nicht angezweifelt; es lag kein Widerspruch darin, den Reichtum des Papstes unchristlich zu finden und dennoch die einmal vorhandene Sachlage zum Besten der Kirche wenden zu wollen.

Der Verfasser der Reformatio wäre unbedingt selbst ein Fälscher zu nennen, wenn er sein Buch ausdrücklich für eine Schöpfung des Kaisers ausgegeben hätte. Das hat er aber nicht getan; und der Traum Sigmunds, der den Kaiser als einen bewußten Kirchenreformator hinstellt, ist erst eine Zugabe des Drucks von 1476, der auch einen häufig wiederholten Holzschnitt bringt: Sigmund, in seinem Bette schlafend, wird vom lieben Gotte persönlich zur kirchlichen Revolution aufgerufen. In moralischem Sinne war aber der Verfasser schon wieder kein Fälscher, weil Kaiser Sigmund in vielen Dingen so dachte, wie der Verfasser schrieb; nur daß der Kaiser ein Realpolitiker war, für seine Macht über Papst und Reichsfürsten und für seine Kasse mehr besorgt, als für irgendein religiöses Bekenntnis oder für irgendeine Besserung der kirchlichen Zustände. Der Schreiber der sogenannten Reformatio Sigismundi war aber, ob er nun in Wahrheit Friedrich Reiser hieß oder nicht, ein ketzerischer Priester und wahrscheinlich (wenn es Reiser selbst war, ganz gewiß) ein Sendbote der Hussiten in Deutschland. Ein bezahlter Sendbote, was jedoch keinen Flecken auf seinen Charakter werfen muß. Er war jedenfalls ein überzeugter Anhänger der Lehre, daß ein Umsturz in Staat und Kirche notwendig geworden sei. Es war eine äußerst erregte Zeit, da die weltlichen Fürsten auf dem Konstanzer und dann auf dem Baseler Konzil die allgemeine Sehnsucht nach einer Kirchenreform für ihre egoistischen Zwecke benützten, da das Volk in Stadt und Land von den Fürsten gegen die geistliche Herrschaft aufgerufen und durch unklare Versprechungen gewonnen, sofort auch Abstellung der irdischen Beschwerden verlangte. Überdies hatten die Hussiten und besonders die Taboriten ein Beispiel gegeben, dem der Verfasser der Reformatio nur nachzufolgen brauchte. Ein System des Liberalismus kann er nicht bieten, dafür ist das 15. Jahrhundert nicht reif und er auch in der damaligen Wissenschaft zu fremd. Was er mit besonderer Schärfe bekämpft, das sind die Auswüchse des mittelalterlichen Handels und Wandels: das Zunftwesen, den Fürkauf (Lebensmittelwucher) und die kleinen Trusts, die bereits Wucher trieben.

*) Die entscheidende Schrift Vallas (von 1440) wurde in Deutschland erst 1517 durch Hutten allgemein bekannt.

Aber er kennt doch schon den Begriff der Freiheit. „Es ist eine unerhörte Sache, ein Unrecht, über welches man der Christenheit die Augen öffnen muß, daß es Leute gibt, die zu jemand zu sprechen wagen: du bist mein eigen.“ Er läßt die Maske, als rede er im Namen des Kaisers, fallen, wenn er im Namen der armen Priester die Massen zu Hilfe ruft. „Das geistliche Recht ist krank, das Kaisertum und alles, was ihm zugehört, stehet zu Unrecht. Man muß es mit Kraft durchbrechen. Wollen die Großen schlafen, so müssen die Kleinen wachen ... Jetzt hat der Teufel die Gewaltigen umstrickt, daß sie nichts tun. Aber Gott läßt die Seinen nicht ... Wenn die Zeit kommt, daß ihr vernehmt eine solche Eröffnung und Verkündung, so schlage jedermann zu.“ Der Verfasser ist weder ein Atheist, noch ein Unchrist, aber so kirchenfeindlich, daß er allen Prälaten ihre Städte und Schlösser nehmen und nur den kleinen Pfarrern ein bescheidenes Auskommen belassen will. Der Papst habe ja im Patrimonium Petri das Mittel, sich und seine Kardinäle zu erhalten, ohne Ablaß oder irgendeine andere Simonie. Die Aufhebung des Zölibats war damals nicht unkatholisch, angesehene Kardinäle verteidigten die Priesterehe auf dem Konstanzer wie auf dem Baseler Konzil; uns scheint es drollig, wie der Verfasser der Reformatio die Sache einrichten will: der verheiratete Pfarrer soll je eine Woche bei seinem Weibe liegen, dann aber sich durch ein Bad und eine Beichte reinigen, um in der folgenden Woche wieder Messe lesen zu können; es mag ein Versuch gewesen sein, das Volk an Priesterehen zu gewöhnen. Selbstverständlich war die Reformatio auch gegen die Erbschleicherei der Kirche, besonders der Klöster.

Wichtiger als alle Einzelheiten aber ist der Grundsatz einer Trennung von Kirche und Staat, der mit aller Deutlichkeit ausgesprochen wird: daß sich das Geistliche vom Weltlichen allwege scheiden müsse. Selbstverständlich wird diese Forderung nicht in den Ausdrücken unserer Zeit aufgestellt. Der Verfasser hat sogar so etwas wie ein Gottesreich zum Ideal. Doch dieses Gottesreich soll von einem neuen Staate verwaltet werden, in welchem der Papst nichts zu sagen hätte. Die geistlichen Häupter (die einfachen Pfarrer werden um so besser behandelt) sollen alle ihre Schlösser und Gerechtsame an das Reich abtreten, das allein Gesetze über Höchstpreise und gegen Wucher und Schieberei zu erlassen hätte. Und einmal stellt der Verfasser kurz den Satz auf: „Item es soll kein Priester weder Stadtschreiber noch Notarius sein.“ Also: nicht eigentlich Trennung wird verlangt, sondern Unterwerfung von Kirche und Staat unter das neue Recht einer religiösen und sozialen Freiheit.

Der berühmte Abt Trithemius, der an die Echtheit der Reformatio glaubte und nur die Abfassung in die Zeit des Konstanzer Konzils ver-

legte — wie damals mehrere Neudrucke —, berichtet in seiner Chronik, Kaiser Sigmund habe die Reformatio veröffentlichen lassen, um dem Hussitismus, der sich in ganz Deutschland eingeschlichen hatte, durch seine eigene Staats- und Kirchenverbesserung die Spitze abzubrechen. Er sagt von dem eigentlichen Verfasser, dem kaiserlichen Diener Friedrich, er sei eher ein Hussite als ein Christ gewesen. Der Kaiser habe dann den Plan fallen lassen, weil er auf dem Konzil keine Mehrheit fand.

Der Pfeiferhänsle

Die Reformatio Sigismundi hat in Deutschland weder einen kirchlichen noch einen staatlichen Umsturz hervorgerufen; der Verfasser war weder Schwärmer noch Draufgänger genug, um das Volk zu fanatisieren; auch erwartete man allgemein just um die Zeit, als das Buch zuerst durch Abschriften verbreitet wurde, eine Revolution von oben, durch die Beschlüsse des Baseler Konzils. Ein wilder Aufruhr in Deutschland, ein Vorspiel zu dem Bauernkriege, mag aber doch wohl mit Friedrich Reiser und mit seiner Würzburger Ketzergemeinde (von 1446), mit dem deutschen Hussitismus und zuletzt mit der Reformatio Sigismundi innerlich und äußerlich zusammenhängen: die Bauernbewegung, die Hans Böhm, der Pfeiferhänsle, in Niklashausen Anno 1476 erregte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Pfeifer Hans nach der Sitte der Zeit „Böhm" hieß, weil entweder er selbst aus Böhmen stammte oder seine Lehren aus Böhmen geholt hatte.

Im Würzburgischen, nicht weit von Wertheim, wo beinahe dreihundert Jahre später eine recht fragwürdige Bibelübersetzung einen mehr literarischen Lärm verursachte, trat 1476 der Pfeifer Hans auf, der von der Jungfrau Maria erweckt zu sein behauptete, das Volk zur Freiheit und Gleichheit aufzurufen. „Ach weh, ihr armen Teufel." Keine Zölle, keine Fronden mehr, freie Jagd und freie Fischerei. Keine Päpste, keine Fürsten, keine Bischöfe mehr. Gleichheit und Brüderlichkeit! Es soll noch dahin kommen, daß Fürsten und Herren um Taglohn arbeiten. Und die Geistlichen haben kein Recht auf die Zehnten. Die Geistlichen werden ihre Platte mit der Hand bedecken, um nicht erkannt und totgeschlagen zu werden. Die Pfaffen sollen nicht bannen und nicht mit dem Fegfeuer drohen. Die religiösen Schlagwörter sind nicht die gleichen wie die des Bauernkriegs, weil Hus mit dem Katholizismus noch nicht gebrochen hatte; es ist aber ganz der gleiche Aufruhr gegen die Pfaffen und gegen die Herren.

Niklashausen war ein Wallfahrtsort. Zum blutigen Austrag kam es, als der Sackpfeifer, von seinen Anhängern das „Hänselin" genannt, die Bewohner des Taubertals aufforderte, am Margaretentage (13. Juli) in Waffen zur Wallfahrt zu kommen. Nun ließ der Bischof von Würz-

burg den neuen Propheten in der Nacht vorher gefangen setzen. Die bewaffnete Rotte, vielleicht zehntausend Mann stark, zog vor den Frauenberg, um den heiligen Jüngling zu befreien, falls er sich nicht selbst durch ein Wunder befreien könnte. Der Bischof versuchte es erst mit Unterhandlungen, dann mit blinden Schüssen, endlich mit einem scharfen Angriff auf die Bauern; sie wurden in die Flucht geschlagen und dem Sackpfeifer wurde der Prozeß gemacht. Wenige Tage nach der Verhaftung wurde dem armen Hänselin sein „Bad gerüstet", d. h. er wurde lebendig verbrannt. Die Bewegung hörte darum noch lange nicht auf; der Zulauf nach Niklashausen dauerte an, der Märtyrertod des Führers schien zur Bildung einer Gemeinde Veranlassung zu geben, bis der Bischof rücksichtslos einschritt, mit Bann und Interdikt, und die Gnadenkirche dem Erdboden gleichmachen ließ. Erst über vierzig Jahre später durfte sie wieder aufgebaut werden. Das Andenken an den Sackpfeifer von Niklashausen lebte in Volksliedern fort.

Elfter Abschnitt

Die Hexenreligion

So war es für die Leiter der römischen Kirche, die nicht blind waren, seit den Konzilien von Konstanz und Basel deutlich geworden, daß sich hinter der Forderung einer Reformation der Abfall von der Kirche vorbereitete, in wachsender Ausdehnung. Die früheren Ketzereien waren trotz innerer Zusammenhänge mehr örtlicher Art gewesen; nun hatte aber der Kaiser Sigmund schon in Konstanz Herausgabe der Kirchengüter vorgeschlagen, und der Hussitismus war, weit über Böhmen hinaus, zur Forderung der Zeit geworden. In Basel erkannte der Kardinal Julian, daß die Klagen des niederen Volkes und die Beschwerden der hussitischen Ketzer sich zu einer europäischen Revolution zu vereinigen drohten, deren Ausgangspunkt leicht Deutschland werden konnte. Man wußte natürlich nicht, daß die Spannung sich just in der Reformation und im Bauernkriege entladen würde; aber man sah so etwas kommen.

Da mag es für die vorsorglichen Staatsmänner der Kirche nahegelegen haben, der unerhörten Gefahr mit einem unerhörten Mittel zu begegnen: den volkstümlich gewordenen Hexenglauben zu einer Waffe gegen die volkstümliche Ketzerei zu benützen. In den ersten Jahrhunderten des Mittelalters war der Teufelsglaube von selbst mächtig geworden; jetzt erst besann sich die Kirche darauf, eine weit verbreitete Folge dieses Glaubens, den sie geduldet und gefördert hatte, zugleich zu formulieren und zu verfolgen: die Hexerei.

Jede Darstellung der Geschichte des Hexenprozesses muß ein falsches Bild geben, wenn der wichtigste Zug außer Acht gelassen wird, auf den doch nicht auf jeder Seite besonders hingewiesen werden kann; wenn nicht trotz aller Entrüstung über die Infamie der geistlichen wie der weltlichen Fürsten und Richter, trotz allem Mitleid mit den Opfern der Folter die unbestreitbare Tatsache festgehalten wird, daß Päpste und Reformatoren, Gesetzgeber und Richter, ja daß die Opfer selbst an das Dasein von Hexen glaubten, gewissermaßen noch leibhaftiger glaubten als an das Dasein von Gott und Teufel. Wir dürfen vor der Formulierung nicht zurückschrecken, daß der Hexenprozeß schließlich doch eine logische Folge des Hexenglaubens war, und der Hexenglaube eine Religion, eine richtige, transzendente, dogmatische Religion; es genügt nicht, daß wir nach Überwindung dieser positiven Religion, um den Religionsbegriff zu retten, von einem Götzendienste reden oder — mit einer Halbheit — von einer religiösen Epidemie. Es war eine Religion wie andere Religionen, konnte sich auf Übereinstimmung der Völker, auf übernatürliche Erscheinungen und auf Lehrsätze der Kirche berufen; natürlich auch auf die Heilige Schrift. Darum ist Gewicht darauf zu legen, daß die rechtgläubige Priesterschaft die Hexenvorstellung, die länger als zwei Jahrhunderte zu ihren Lehren von Gott und Teufel gehörte, bis zur Stunde nicht ausdrücklich fallen gelassen hat; darum mußte die Befreiung vom Hexenglauben in einer Geschichte des Atheismus ausführlich behandelt werden.

Glaube an die Hexen

Noch im 16. Jahrhundert, da doch schon Weyer und andere uneigennützige Menschen den Glauben an die Hexerei verloren hatten, wäre es nicht als eine Blasphemie herausgekommen, eben diesen Glauben an die Hexen und den Teufel sowie den Glauben an Gott als den gleichen Begriff zu betrachten. Heute bin ich mir deutlich der „Blasphemie" bewußt, wenn ich die Gleichheit dieser Glaubensbegriffe hervorhebe. Die Gleichheit oder Ähnlichkeit der Begriffe liegt (wenigstens bei Gott und Teufel) nicht in irgendeinem logischen Schlusse, sondern in der Sache selbst: einem menschenähnlichen Wesen, das niemals jemand gesehen hat, werden nützliche oder schädliche Änderungen des Naturverlaufs zugemutet; von diesem gedachten menschenähnlichen Wesen werden also Wunderwirkungen erhofft oder befürchtet. Bei den Hexen liegt die Sache etwas anders, doch nicht günstiger. Ihre Personen sind nicht bloß gedacht, unterliegen vielmehr höchst real der Folterqual und der Feuerpein; nur ihre Hexeneigenschaft ist gedacht. Man müßte sie also in logischer Beziehung billig nur mit den Priestern vergleichen, lebendigen Menschen mit erdachten Eigenschaften; verwunderlich ist es nicht, daß die Priester des Gottes in den Hexen Priesterinnen des Teufels sahen und von einer

schwarzen Messe redeten; hätte es wirklich (außer Wahnsinnigen, Somnambulen und durch die Folter wahnsinnig Gewordenen usw.) solche Hexen gegeben und hätten diese Hexen eine Hierarchie gebildet, sie hätten am Ende sich selbst für Priesterinnen des wahren Gottes und die ordinierten Geistlichen für Priester des Teufels ausgegeben. Nur daß es keine Hexen gegeben hat, wenn deren auch von katholischen und protestantischen Behörden seit etwa 1484 bis ins 18. Jahrhundert hinein ungezählte Scharen entsetzlich gemordet worden sind.

Wer nun an der Vergleichung zwischen Gottesglauben und Teufelsglauben, zwischen Priesterherrschaft und Hexenmord Anstoß genommen hätte, der könnte sich über die Zusammenhänge belehren lassen durch die einfache Erwägung, daß erst die deistische Bewegung seit Ende des 17. Jahrhunderts dem Glauben zugleich an das Priesterrecht und an die Hexengefahr ein Ende zu bereiten anfing. Zwar hatte schon hundert Jahre vorher Weyer, der Schüler und Freund Agrippas von Nettesheim, zu beweisen gesucht, daß die Bibel das Dasein von Hexen *nicht* lehrte, daß da eine falsche Übersetzung vorläge; solche logische oder historische Beweise blieben solange unwirksam, bis die öffentliche Meinung in ihrem Glauben an übernatürliche und widervernünftige Kräfte überhaupt erschüttert war. Lecky*) („Geschichte der Aufklärung in Europa") hat schon sehr gut darauf hingewiesen, daß der Zweifel an der Hexerei dem Zweifel an den positiven Religionen unmittelbar folgte. Wie die antiken Religionen viel duldsamer waren als die monotheistischen des Orients und gar die des Abendlandes, so hatten die Verfolgungen der Magier in Griechenland und der Wahrsager oder Mathematiker in Rom bei weitem keinen solchen Umfang angenommen, wie die Hexenfurcht und der Hexenmord in den christlichen Ländern; man konnte in Rom ein vortrefflicher Kaiser sein (Marcus Aurelius, der edle Philosoph, und Julianos, der edle Romantiker) und dennoch die Wahrsagerei aus rein politischen Gründen benützen oder bekämpfen. Der Grund liegt auf der Hand. Die antiken Theologen, wie man die griechischen Philosophen nennen darf (weil sie sich doch auch mit der Kosmogonie und den letzten Ursachen der Moral beschäftigten), wußten nichts von bösen Geistern; die christlichen Theologen dagegen *lehrten* das Dasein solcher Dämonen oder Boten des Teufels,

*) Selbstverständlich sind für die Psychologie des Hexenwesens die beiden Bücher von J. Hansen („Zauberwahn" und „Quellen und Urkunden") benützt worden, ferner Soldans „Geschichte der Hexenprozesse" (in der Ausgabe von 1880) und endlich der „Hexenhammer" selbst, zumeist in der deutschen Übersetzung von 1906. Soldans Geschichte der Hexenprozesse (von 1843) ist von Heinrich Heppe, seinem Schwiegersohne, nach gründlichen Vorarbeiten dem Stande der neuen Forschung angepaßt, aber erst nach Heppes Tode in der neuen Fassung herausgegeben worden.

schon Tertullianus und Augustinus, und konnten sich dabei auf besonders roh gefälschte Bücher des Alten Testaments und leider auch auf das Neue Testament berufen. *) Wahrsagerei wurde von den philosophischen Theologen des Altertums vielfach verhöhnt und vom Staate lässig bestraft; bei den christlichen Theologen dagegen gehörte die Hexerei mit zum offiziellen Glauben, wurde als die äußerste Gefahr gefürchtet und darum mit so grauenhafter Wut verfolgt. Unter den christlichen römischen Kaisern galt die Wahrsagerei für einen heidnischen Aberglauben und wurde als solcher in den Bann getan; woher es denn gekommen sein mag, daß die christliche Geistlichkeit, sonst nicht eben schüchtern in der Versilberung des Volksglaubens, die Wahrsagerei im ganzen und großen nicht in den Kreis ihrer Geschäfte zog; heutzutage wäre nur zu beobachten (ich habe es selbst getan), daß in Italien die niedere Geistlichkeit einen schwunghaften Handel mit günstigen Lottonummern treibt.

Nun war es den bestialischen Hexenmördern gewiß nicht gegenwärtig, was die Kulturgeschichte längst ausgemacht hat, daß das siegreiche Christentum, als es den heidnischen Aberglauben namentlich auf dem Lande — pagani — nicht auszurotten vermochte, ihn als Dämonenglauben durch seine Verfolgung gewissermaßen anerkannte. Die Götter wurden zu Teufeln, ihre Verehrer zu Teufelsanbetern. Und diese Teufelsanbetung wurde nicht als ein Blödsinn behandelt, sondern als der Dienst eines schlechteren, eines feindlichen Gottes. Wie die alten Juden die Götter ihrer Nachbarn nicht etwa leugneten, sondern bloß deren Anbeter umbrachten. So könnte man wirklich mit einigem Rechte behaupten, die Hexenmordbrenner hätten bei ihrem Tun den alten Kampf gegen das Heidentum unbewußterweise wieder aufgenommen. Wieder aufgenommen. Denn etwa achthundert Jahre lang, vom völligen Siege des Christentums an bis zu den ersten Anzeichen der Renaissance, also in der ganzen Zeit der unbedingten Herrschaft des Christentums im Abendlande, wurden die Teufelsanbeter nicht systematisch verfolgt, trotzdem der Teufelsglaube in üppigster Blüte stand. Wie sicherlich in der antiken Welt nicht so viele Wahrsager und christliche Bekenner oder Märtyrer zusammen hingerichtet wurden, wie etwa Hexen nur im 16. Jahrhundert, so wurden in den acht Jahrhunderten des ungebrochenen Mittelalters kaum so viele Teufelsbündler verurteilt, als in einem einzigen Jahrzehnt des Zeitalters der Hexenverfolgung. Ja, der spätere Begriff der Hexe

Teufelsanbetung

*) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das englische Wort lullaby etymologisch auf spätrabbinische Legenden zurückgeht; man erklärt es aus Lili abi; Lilith war die erste Frau Adams und wurde als Blutsaugerin vorgestellt; daher ihre Beschwörung ein Wiegenlied oder ein Zaubermittel für den Schlaf des Kindes.

kam vereinzelt erst im 12. Jahrhundert auf; und da darf es nicht übersehen werden, daß eben gegen das Ende des 12. Jahrhunderts zum ersten Male von zwei Seiten her an dem Bau der Kirche gerüttelt wurde: von der Philosophie her durch den Rationalismus der Araber (Averroës) und vom Volke her durch die Ketzerei der Albigenser. Es wurde für die Kirche, die längst verweltlicht war, zu einer Frage des Daseins, keine Waffe im Kriege gegen ihre Feinde zu verschmähen. Wenn es den Teufel nicht gab, so mußte man ihn erfinden; Voltaires Wort über Gott gilt auch für den Teufel. Das Volk verstand weder den Rationalismus der heraufdämmernden Renaissance und die Bedeutung des Nominalismus (Abälard), noch den orthodoxen Wortrealismus, der sich später in Thomas kanonisierte, es verstand nicht einmal die antikirchliche Politik des Kaisers Friedrich II., es verstand nur die Bannflüche des Papstes und den Teufel. Das eigentliche Mittelalter war in Staat und Kirche starr geblieben; als sich um das Jahr 1200 herum die Entwicklung regte, begann die weltliche römische Kirche ihren rücksichtslosen Krieg gegen die Entwicklung. Um das Jahr 1200 herum wurde zum ersten Male die Inquisition gegen die Macht des Teufels und der Hexen aufgeboten; nicht so, daß der Teufel und seine Hexen von einem schlauen Priester erst erfunden werden mußten; das Volk hatte bei seinem aufkeimenden Zweifel noch ein schlechtes Gewissen und glaubte darum leicht an den Teufel und seine Hexen. Der Zweifel war noch mit der gröbsten Unwissenheit gepaart. Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod Europa entvölkerte, wuchs durch seine Schrecken zugleich der Glaube an die Macht des Teufels und der Kirche. Warum sollte die grobe Unwissenheit, die die Schuld an der Seuche bald den Juden, bald den Schnabelschuhen zuschob, nicht auch an die beiden Gewalten denken, die sich in die Weltregierung zu teilen schienen? Als vierhundert Jahre später — nur vierhundert Jahre — das Erdbeben von Lissabon ein Entsetzen über die Phantasie Europas brachte, da war die Wirkung ganz anders: man revidierte seinen Glauben an die allgütige göttliche Vorsehung, wandte sich vom Optimismus und von der Kirche ab und besaß bei besserem Naturwissen im Zweifel ein recht gutes Gewissen.

Diese gewissenhafte und schreckhafte Zweifelssucht, die stoßweise vom Ende des 12. Jahrhunderts ab zur sogenannten Reformation führte, d. h. nur zur Bekämpfung der römischen Kirche und einiger ihrer Mißbräuche, konnte dem Hexen- und Teufelsglauben nichts anhaben, weil der Zweifel eben mit einer immerwährenden Seelenangst verbunden war. Da war kein Fortschritt, wenn die Parteien einander gegenseitig vorwarfen, mit dem Teufel im Bunde zu stehen. Es ist bekannt, wie

Luther überall den Teufel sah; er war nur konsequent, wenn er gegen die Priesterinnen des Teufels zu wüten befahl. In der Hauptperiode der Hexenprozesse, im 16. und im 17. Jahrhundert, machte Land und Konfession keinen Unterschied; in Deutschland und in Frankreich, in Spanien und in Italien, in Flandern und in Schweden, in England, Schottland und Irland wurden die armen Weiblein ins Feuer geworfen, als ob sie fühllose Holzscheite gewesen wären. Und vorher unter der Tortur gewöhnlich in einer Weise gemartert, die man doch eigentlich nicht bestialisch oder viehisch nennen sollte; niemals war ein Vieh so bösartig wie die geistlichen Hexenrichter.

Die armen Weiblein glaubten gewiß nur in den seltensten Fällen von Hause aus daran, daß sie Hexen waren; aber sie glaubten wohl alle daran, daß es überhaupt Hexen gab, daß Hexen mit dem Satan Unzucht trieben, und waren so durch die Mittel der geistlichen Überredung oder der Tortur leichter davon zu überzeugen, daß sie selbst mindestens unbewußt teuflische Buhlschaft getrieben hätten.

Frühchristliche Teufel

Nach dem Glauben des Urchristentums wurde das Dasein von Geistern oder Dämonen nicht etwa geleugnet, sondern wurde der Mensch nur vor Schädigungen, die Geister ihm zufügen wollten, durch den stärkeren Geist des Erlösers geschützt; die ursprüngliche Kirchenlehre lehrte und verlangte den Glauben an Dämonen, an ganz leibhaftige, wenn auch oft luftartige oder feuerartige Dämonen, die so etwa Nachkommen des Teufels sind. Der Teufel als oberster Gegengott haßt nicht so sehr die Menschen als die Christen, welche gegen seine Bosheit von einem noch stärkeren Dämon in Schutz genommen werden. Auch die späteren Kirchenväter, bis ins 4. und 5. Jahrhundert hinein, treiben die gleiche Dämonologie; und besonders bei Lactantius findet sich ausgeprägt der Gedanke, die Götter der Heiden (Jupiter, Diana, Mercurius) seien Dämonen, die sich für Götter ausgegeben haben. In dieser Nomenklatur steckt natürlich die gleiche Frechheit des Wortes, das die höchsten Wesen der eigenen Religion Götter, die der fremden Religionen Götzen nennt; aber dahinter steckt tief verborgen noch ein geschichtlicher Schnitzer, der meines Wissens noch niemals bemerkt worden ist; die Götter der Griechen waren so ungefähr oder durchschnittlich um ein Jahrtausend älter als die Gottheit der christlichen Religion, die Kirchenväter stellten es aber so dar, als ob jetzt erst die Dämonen, die sich durch das Christentum bedroht fühlten, unter den Göttternamen Jupiter, Diana usw. den Kampf gegen die neue Religion aufgenommen hätten. Als ob also die viel ältere griechische Religion nach christlichen Begriffen zu bewerten wäre. In solcher Weise hat dann Augustinus, nach Paulus der Hauptbegründer der christlichen

Theologie, auch die Satanalogie schaffen helfen und die natürliche Weltanschauung logisch, historisch und moralisch auf den Kopf gestellt, da er das Reich des Teufels dem Reiche Gottes entgegensetzte und zu der Vermessenheit kam, die Tugenden der Heiden für glänzende Laster zu erklären. Man hört es nicht gern, es ist aber dennoch wahr, daß Augustinus, den Katholiken, Protestanten und auch freiere Literaten um die Wette rühmen, der stärkste Anreger des mittelalterlichen Teufelswahns gewesen ist. Man achte darauf, daß auch schon hier der „wahre" Glaube mit Tugend, der falsche mit Unsittlichkeit gleichgesetzt wurde.

Vorwurf der Unzucht

Eine Besonderheit des christlichen Hexenwahns ist es, daß die ausschweifendste geschlechtliche Phantasie mit religiöser Verfolgungswut Hand in Hand ging, um aus der Zauberei der Hexen die schmutzigste aller Ketzereien zu machen. Zwar war früher und später von Christen und Heiden dem Andersgläubigen gern nachgesagt worden, was irgend für unsittlich galt: Mord und Perversität; solche Dinge berichteten die Heiden von den Urchristen, glaubte jede christliche Sekte von der anderen; und die herrschende Sekte, die sich die rechtgläubige Kirche nannte, warf allen kleineren Sekten, den sogenannten Ketzern, nebenbei auch widernatürliche Unzucht vor. Nebenbei oder doch nur so, daß die Unsittlichkeit als eine Folge des Abfalls vom wahren Glauben erschien. Als dann der Teufel sich mehr und mehr zum Gegengotte ausgebildet hatte, zum Anstifter sowohl des Unglaubens als der Unzucht, da war es vielleicht nicht zunächst die Kirche selbst, sondern die Phantasie von kleinen Geistlichen und religiös wie geschlechtlich erregten Laien, die die Vorstellung vom Teufelsbündnisse der Zauberer mit all den sexuellen Zügen ausstattete, mit denen man von jeher Andersgläubige verächtlich zu machen suchte. Unmerklich mag sich die Meinung eingeschlichen haben, die Zauberei der Hexen wäre als ein Werk des Teufels auch eine Art von Ketzerei. Diesen Volksirrtum konnte die Kirche gar nicht teilen, weil die Hexen höchstens Gottes Gebote mißachteten, das Dasein Gottes und seiner Gebote aber nicht anzweifelten; aber die Kirche benützte diesen Volksirrtum, bewußt und verbrecherisch, als sie das ganze Hexenwesen unter den Begriff der Ketzerei brachte und so die Teufelsfurcht und die Hexenfurcht des Pöbels dazu mißbrauchte, die Ketzerverfolgungen populär zu machen. Die Kirche, die noch kurz vorher die Zaubereien der Hexen für Einbildungen (allerdings für vom Teufel eingegebene Einbildungen) erklärt hatte, verwertete jetzt die im Finstern weiter schleichenden Legenden von einer heimlichen Teufelsanbetung und von richtigen und gültigen Teufelsbündnissen. Die Lehre der Manichäer und Katharer wurde von der rechtgläubigen Kirche — irrtümlich oder verleumderisch — so dar-

gestellt, als ob deren Ritual in einer Absage an den wahren Gott und in einer Parodie des katholischen Gottesdienstes bestünde. Wie dem auch sei, die verruchteste geschlechtliche Phantasie begann sich jetzt erst auszutoben in der Schilderung der angeblichen Orgien der Teufels- und Ketzerfeste; die fromme Etymologie kam jetzt auf — die noch im 17. Jahrhundert von dem Jesuiten Gretser aus Markdorf vorgetragen wurde, die aber schon im Templerprozesse eine Rolle spielte —, nach der der Name der Katharer oder Ketzer von Kater und Katze (cattus) herkäme, weil nämlich (so wußte es Alanus von Ryssel) der Satan in Gestalt eines Katers erschien, dem die Ketzer durch einen Kuß auf den Hintern huldigen mußten; daß solche Geschichten mitunter wenigstens bewußte Verleumdungen der Kirche waren, wird deutlich in dem Falle, wo die Katholiken die Geistestaufe (consolamentum) und den Friedenskuß der Katharer in ein Bündnis und eine fleischliche Vereinigung mit dem Teufel umdeuteten. Das Teufelsbündnis insbesondere, der eigentliche Pakt, wurde zu einer juristischen Formalität ausgestaltet, die Unterschreibung der Chirographa mit dem eigenen Blute wurde zum Ritual. Aber auch der geschlechtliche Verkehr zwischen den Ketzern und dem Satan oder seinen Unterteufeln bildete sich jetzt zu einem Volksglauben aus und wurde zum wesentlichsten Zuge in dem Bilde von einer Hexe. Das Neue war nicht im Koitus zwischen Menschen und Dämonen zu suchen; davon hatte die griechische Mythologie und die jüdische Bibel nur zu viel erzählt; und die Namen der Dämonen waren sogar in die lateinische Übersetzung der biblischen Inkuben eingedrungen. Neu war — deutsch gesagt — die Schweinerei, die die kirchliche Vorstellung von der Körperlichkeit und zugleich Geschlechtslosigkeit der Dämonen zur Aufpeitschung der Phantasie in doppelgeschlechtige Wollust umsetzte. Auch Nachdenklichkeiten über den Vorgang der Zeugung bei so halb körperlichen Wesen lasen die Frommen mit Vergnügen; so etwas galt z. B. bei Cäsarius von Heisterbach für Naturwissenschaft; er erzählt erstaunlich viele Fälle von Teufelsunzucht.

Teufelsbuhlschaft

So wenig Bestimmtes wir darüber wissen, irgendwie wird es gewiß mit der Herkunft der Hexenreligion aus der perversen Phantasie männlicher Mönche zusammenhängen, daß der Vorwurf der Hexerei zuletzt meist am weiblichen Geschlechte hängen blieb. Bestand der Kultus dieser Religion zumeist in der Teufelsbuhlschaft, so war es naheliegend, daß Weiber sich zu dieser Buhlschaft drängten. Der Hexenhammer bucht da nur eine schon vollzogene Entwicklung. (Lächerlich und doch sehr bezeichnend ist der tolle Versuch einer etymologischen Erklärung im Hexenhammer: zu dieser Sekte neige besonders das Weib, femina, quia habet minorem fidem.)

Die Hauptschuld daran, daß solche Schweinereien als theologische Sätze den Hexenprozessen zugrunde gelegt werden konnten, trug wieder der heilige Thomas; man sollte nämlich nicht vergessen, daß dieser letzte Doctor ecclesiae (die vier ersten waren Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große gewesen) der summus philosophus der Dominikaner war, der Inquisitoren. Thomas hatte eine Erklärung für alles, aber auch für alles: für die Nachtfahrten der Hexen, für die Wollust der Dämonen, für die Zeugungskraft des Inkubus. Wer für eine solche Verwilderung des Menschengeistes noch einige Heiterkeit aufzubringen vermag, der kann in zwei dem Namen nach bekannten Büchern bequem nachlesen, was die christliche Theologie auf der Höhe des Mittelalters den Lesern, also nicht dem ungelehrten Pöbel, zu bieten wagte: in Deutschland das ebenerwähnte Gespräch über Gesichte und Wunder des Mönchs von Heisterbach (gest. um 1240), in England die Chronik des Benediktiners Matthäus Paris (gest. um 1260), der um so merkwürdiger ist, weil er einen nicht mehr zu überbietenden Aberglauben mit einer Art von politischer Freigeisterei verbündet.

Die sogenannte Teufelsbuhlschaft wurde den Ketzern schon vor der Blütezeit der Hexenprozesse gelegentlich zum Vorwurfe gemacht, so zu Toulouse bereits im Jahre 1275, so den Tempelherren, deren Prozeß 1307 begann. Doch erst zur Zeit der Hexenverbrennungen waren Kirche und Volk ganz einig in den Vorstellungen von einer fleischlichen Vermischung der Ketzer und der Teufel. So gründlich hatte sich — etwa im 13. Jahrhundert — die Religion der Erlösung, die Religion Christi in eine neue christliche Religion verkehrt, daß man das Gegenteil vom Erlösergedanken glaubte; nach der Meinung des Heilands und seiner Jünger sollte der Teufel keine Gewalt mehr über die Menschen haben und nicht mehr zu fürchten sein, nach der Lehre der Kirche war der Teufel fürchterlicher geworden als je zuvor. Es ist schwer zu sagen, zu welchen Teilen sich bei den Wortführern der Kirche da mittelalterliche, aus antikem Pöbelaberglauben stammende Dämonenangst und eine berechnete Irreführung des Volkes mischten; gewiß ist nur, daß die Kirche in der wachsenden Sorge um ihren Bestand gegenüber den Zeichen von Abfall einen Vernichtungskrieg gegen die Ketzer begann und in diesem Kriege jede vergiftete Waffe für erlaubt hielt; keine Waffe aber schien giftiger und wirksamer als die neue Lehre, die sich von der Mitte des 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts zum Dogma ausbildete: der Teufel hat eine übergroße Gewalt, den Menschen an Leib und Seele zu schaden, der Teufel hat die Ketzer verführt, die Ketzer, insbesondere die Hexen, die als eine besondere Sekte dargestellt werden, sind Teufelsanbeter. Dieses werdende

Dogma wurde von der Inquisition in ein System gebracht. Der ganze Wahnsinn hätte natürlich nicht öffentliche Meinung werden können, wenn nicht im Gegensatze zur antiken Welt auch gute Köpfe (wie Albert der Große) und starke Geister (wie Friedrich II.) dem wildesten Aberglauben der Magie und Astrologie ergeben gewesen wären. Neu war gegenüber der verhältnismäßigen Duldsamkeit des Altertums nun auch das Bestreben des weltlichen Rechts, das Volk vor den Tücken des Teufels zu schützen; der Sachsenspiegel führte die Verbrennung von Leuten ein, die (die Zusammenstellung hatte die entsetzlichsten Folgen) „ungläubig sind und mit Zauber umgehen"; der logische Gedankengang ist nicht zu verkennen: der Ungläubige, der Ketzer erkennt den Teufel für seinen Gott an und wird dafür mit der Gabe der Zauberei belohnt; Ketzerei, Zauberei und Hexerei fallen zu einem Begriffe zusammen und müssen von Rechts wegen ausgerottet werden. Der Schwabenspiegel und viele sächsische Stadtrechte übernahmen die Strafandrohung des Sachsenspiegels fast wörtlich.

Kanon Episcopi

Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, anzuerkennen, daß die Kirche gerade in der Zeit ihrer unbestrittenen Herrschaft — nur damals, nicht nachher — manchen Versuch machte, dem eingerissenen Zauberwahn entgegenzutreten; nur darf man da nicht etwa an Aufklärung im modernen Sinne denken. Der berühmt gewordene Kanon Episcopi ist ein solcher Versuch, den allgemein verbreiteten Volksaberglauben nur just so weit zuzulassen, als er sich mit der Kirchenlehre vertrug. Der Glaube an Tierverwandlungen, an Liebestränke, an Wahrsagerei, an übernatürliche Ortsveränderungen und dergleichen mehr war aus dem Altertum in die Vorstellungen der christlichen Völker herübergenommen worden, in solchem Maße, daß für ein natürliches Verhältnis zur Natur, geschweige denn für eine Naturwissenschaft, gar kein Platz war in der Weltanschauung der ersten fünfhundert Jahre etwa nach Augustinus. Der Mensch hatte sich daran gewöhnt, sich auf Schritt und Tritt vom Übernatürlichen umgeben und getragen zu sehen. Erst den Arabern war es vorbehalten, der Natur wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen. Will man sich ein Bild machen von dem ganzen Fetischismus der ersten Hälfte des Mittelalters, so lese man in einer Geschichte der Heilkunde nach, was damals an kirchlichen und unkirchlichen Heilmitteln angewandt wurde. Agobard von Lyon, der diese dämonische Medizin tadelte, vermochte keine Schule zu gründen; wer als Arzt natürliche Mittel anzuwenden gewagt hätte, wäre als ein Unchrist betrachtet worden; wie es denn jüdischen Ärzten vorbehalten blieb, etwas von der Überlieferung der antiken Heilkunst in die neue Zeit herüberzuretten. Nun wurde aber der Kirche dieses Dämonen- und

Teufelswahns zu viel. In den Jahrhunderten des Kampfes zwischen der Jupiter- und der Jesusreligion hatte die Kirche ihre Sache auch dadurch zu fördern geglaubt, daß sie, mehr unlogisch als unehrlich — wie gesagt — die Götter der Griechen und Römer zu Teufeln machte, zu übermenschlich starken Dämonen; nach ihrem Siege hatte nun die Kirche ein Interesse daran, diesen Dämonen die übermenschliche Kraft wieder zu nehmen oder doch zu beschneiden. Bis in die Zeit der letzten Karolinger hinein gaben sich darum Synoden und Könige redliche Mühe, das abzuschaffen, was ihrem robusten Glauben als Aberglaube erschien: den Bilderdienst des Morgenlandes, den Überrest der germanischen Volksreligionen, besonders die arg gewordene Teufelsfurcht. Zu diesen modernistischen Anläufen, die aber eher eine Kirchenreform als Aufklärung waren, gehört auch der sogenannte Kanon Episcopi, der frühestens im 7., spätestens gegen Ende des 9. Jahrhunderts entstand. Dem Kanon liegt ein strammer Teufelsglaube zugrunde, aber doch nur so, daß die gefährlichsten Wahnvorstellungen des Volkes hart getadelt werden. Der Hexenwahn wird sogar mit der Ausschließung aus der Kirchengemeinde bedroht. Es heißt da (Soldan I., S. 131): „Es gibt verbrecherische Weiber, welche, durch Vorspiegelungen und Verblendungen der Dämonen verführt, glauben und bekennen, daß sie nächtens mit der heidnischen Göttin Diana, mit Herodias, mit einer zahllosen Menge von Frauen auf gewissen Tieren reiten und über die Erde und ihre Länder fliegen.“ Das sei falsch und ein Blendwerk des Teufels. Was also wieder mehr als ein halbes Jahrtausend später von den ersten Bekämpfern des Hexenprozesses gewagt wurde, Preisgabe

Hexenwahns ohne Preisgabe des Teufels, das ist hier schon in so früher Zeit gewissermaßen ein Programm und bleibt die Lehrmeinung der Kirche während des 10. Jahrhunderts. Und seltsam: just als der Kanon Episcopi allgemein bekannt wurde, um dann auch in das Kirchenrecht aufgenommen zu werden, begann der Umschwung, der endlich dazu führte, daß der Hexenwahn beinahe zu einem kirchlichen Dogma wurde, der Zweifel am Dasein der Hexerei zu einer ketzerischen Meinung. Thomas von Aquino war der Mann, der die schwerste Verantwortung für die späteren Hexengreuel trug; er stellte den Satz auf: der katholische Glaube will, daß die Dämonen wirklich sind und mit ihren Werken schaden können.

Der Hexenglaube selbst wurde gelegentlich gleich bei seinem ersten Aufkommen bekämpft, doch beileibe nicht von Freigeistern, sondern von weltlich und staatsmännisch gesinnten deutschen Prälaten, die (wie schon Karl der Große) im tollsten Aberglauben der abendländischen Kirche nur das feindliche Heidentum erblickten; diese Männer verglichen wohl nach-

denklich das abendländische Christentum, also den römischen Katholizismus, mit der griechischen und der orientalischen Kirche, und glaubten dort eine höhere Geistigkeit und Vernünftigkeit wahrzunehmen. Unter den Karolingern und den Ottonen hatten diese Prälaten noch die Kraft, gegen den Hexenwahn als gegen einen Rest der besiegten heidnischen Volksreligion aufzutreten, wohlgemerkt, nicht als gegen eine Ausartung des christlichen Glaubens. Nur daß ein solcher Protest, wenn er Nachwirkung gehabt hätte, im Sinne der Aufklärung hätte wirken können, ebenso wie — ich wiederhole es — einige Kapitularien Karls des Großen (gegen das Taufen der Glocken, gegen das Besprechen des Hagels) sicherlich gegen den alten heidnischen Aberglauben gerichtet waren, aber unter Umständen dem neuen Aberglauben gefährlich werden konnten.

Wir besitzen außer dem Kanon Episcopi wenig über hundert Jahre später noch den Erlaß eines Bischofs von Worms, der befiehlt, an die Wettermacherei und an die Verwandlung in Werwölfe nicht zu glauben; schwere Kirchenbuße wird denen angedroht, die an ihrer Überzeugung von den Luftfahrten und den kannibalischen Bräuchen der Hexen festhalten.

Man hat mit Überschätzung der deutschen Überlegenheit die Hypothese verteidigt: der deutsche Geist wäre im Begriffe gewesen, des Hexenwahns Herr zu werden, aber der romanische Katholizismus hätte wie auch sonst das ganze Unheil gestiftet; man vergißt dabei, daß eben germanisches Heidentum dem Hexenglauben mit zugrunde lag und daß auch die Reformation, die man für die höchste Leistung des deutschen Geistes ausgibt, sich noch länger als ein Jahrhundert sehr lebhaft an der Hexenverbrennung beteiligte.

Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts schien in Frankreich, wo die Ketzerverfolgung besonders grausam am Werke gewesen war, ein Abbau des Inquisitionsprozesses zu beginnen; die Menschlichkeit einzelner Richter hätte nichts gefruchtet, aber die Eifersucht der weltlichen Macht auf die geistliche hatte Erfolg. Von Anfang an hatte die Inquisition die Hexen nur wegen ihres Irrglaubens vor das geistliche Gericht gefordert, während der von ihnen angeblich angerichtete Schaden und auch die ihnen nachgesagte Unzucht nach gemeinem Recht des Staates hätte bestraft werden müssen. Im Jahre 1390 überwies nun das Parlament von Paris alle Hexenprozesse den weltlichen Gerichten. Die Inquisition gab freilich nicht nach, und der berühmte Hexenprozeß von 1430, just aus der Zeit des Konzils von Basel, der der Jungfrau von Orleans, gibt ein gutes Beispiel dafür, wie die Politik — damals, wie immer — in Glaubensfragen hineinspielte, wie es — damals, wie immer — in diesen göttlichen Dingen „menschelte“. Ein französischer Bischof, der durch die Gnade

Jungfrau von Orleans

der Engländer dafür Erzbischof zu werden hoffte, setzte es durch, daß die Retterin Frankreichs als Hexe lebendig verbrannt wurde; politische Rücksichten haben dann, vierhundertfünfzig Jahre später, zur Seligsprechung, vorläufig noch nicht zur Heiligsprechung der Jeanne d'Arc geführt. Die Pariser Universität hatte der Verurteilung zugestimmt.

Die Päpste wurden nicht müde, die Vorrechte der Inquisition zu behaupten; aber es gab in Frankreich bei den Kirchenfürsten eine höfische (bei geringeren Theologen eine nationale) Strömung, die der päpstlichen Inquisition entgegenwirkte und oft den Eindruck von Freigeisterei erweckt. Ein Prior Edelin (die Schreibung des Namens ist unsicher) äußerte Zweifel an der Wirklichkeit der Hexenfahrten; aber er wurde (1453) zum Widerrufe gezwungen und starb im Gefängnisse. Andere Geistliche nahmen die Zweifel an der Wirklichkeit der Hexenfahrten wieder auf und waren nicht abgeneigt, selbst die Geständnisse von Hexen für Einbildungen zu erklären, aber für Eingebungen des Satans; so wurden die armen Weiblein bald als Zauberinnen, bald als Dienerinnen des Teufels weiter verbrannt; der Vorwurf der ketzerischen Vauderie, von der der Religionskrieg in Frankreich ausgegangen war und der auch gegen Jeanne d'Arc erhoben wurde, genügte oft zur Einleitung des Prozesses; „Vauderie", Waldenserei, war das Schimpfwort, mit dem man nach wie vor Geistlichkeit und Volk gegen die Opfer erregte. Ein französischer Geschichtschreiber der Zeit sagt ausdrücklich, man habe das Verbrechen des Abfalls Vaudoisie genannt. Die Spanier führten in den Niederlanden die Bezeichnung „vaudois" für alle Zauberer und Hexen ein. In Deutschland fehlte es nicht an Stimmen, die das ganze Hexenwesen für einen verdammenswerten Aberglauben erklärten; da und dort (in Prag, in Italien) wurde kirchlich bestraft, wer an die Wirklichkeit der Zaubereien glaubte. Wo aber bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts Menschen der Zauberei und des Teufelsbündnisses beschuldigt wurden, da wurde das Verfahren von der Inquisition im Rahmen eines Ketzerprozesses durchgeführt, bis endlich die Hexenbulle von Innocenz VIII. den Begriff der Ketzerei ausschaltete und den schonungslosesten Religionskrieg unter dem volkstümlicheren Namen der Hexenverfolgung zu führen gestattete.

Hexenbulle

Wollte man die Leistung dieses Papstes nur politisch bewerten, so müßte man über die Kraft staunen, zu der sich Rom da, so wenige Jahre vor dem großen Schisma, aufraffte; Innocenz VIII. (1484—1492) durfte sich noch in England als Verleiher der Krone, in Deutschland als Gönner aufspielen; er brachte keinen Kreuzzug gegen die Türken mehr zustande, aber doch wieder einen Ausrottungskrieg gegen die Waldenser von Piemont. Wollte man jedoch den moralischen Maßstab anwenden, so war

der römische Hof damals schlimmer als zur berüchtigten Zeit der Hurenherrschaft. Schamlos bereicherten sich Papst und Kardinäle durch Simonie und trieben ebenso schamlos Nepotismus. Für die Verwaltung des Kirchenstaates, wo Mörder und Straßenräuber geduldet wurden, ist ein Wort bezeichnend, auch wenn es nur gut erfunden sein sollte; auf die Frage, warum die Verbrecher nicht bestraft würden, soll der höchste Beamte geantwortet haben: Gott wolle nicht den Tod des Sünders, sondern daß er lebe und zahle. Über das Geschlechtsleben des Papstes spricht ein unübersetzbares Epigramm das Urteil: der achte Innocenz habe acht Söhne und acht Töchter gezeugt (Octo Nocens pueros genuit etc.) und heiße darum mit Recht der Vater von Rom. Dafür wurde die heilige Lanze als unschätzbare Reliquie mit großem Prunke nach Rom gebracht und der Verehrung empfohlen. Wir sind in der Zeit, da der edle Märtyrer Savonarola, kein Freigeist, nur ein politischer Rebell und Ketzer, eine solche Kirche nicht nur von Simonie und Nepotismus zu reinigen versuchte, Savonarola, der schon als zwanzigjähriger Jüngling die Verse von dem Zusammensturze der Welt gedichtet hatte: „Ich sehe keinen Hoffnungsstrahl, ich sehe keinen, der sich seiner Laster schämte. Der eine leugnet Gott, der andere sagt, Gott schlafe." (Chi Te nega, chi dice che Tu sogni.)

Und dieser achte Innocenz, unchristlich in Leben und Lehre, hat 1484, im ersten Jahre seines Pontifikats, den Hexenwahn zu einem christlichen Dogma gemacht, einfach durch eine Bulle, während andere Dogmen Jahrzehnte oder auch Jahrhunderte zu ihrer Durchsetzung brauchten. Als Volksaberglaube bestand ja der Wahn schon vorher; wie sehr aber Innocenz VIII. die Verantwortung trug für die kirchliche Anerkennung dieses Wahns, das sieht man am besten, wenn man die Entstehung der Bulle ins Auge faßt, einer Verordnung mit Gesetzeskraft, die bis zur Stunde nicht aufgehoben ist, mag auch ein gewisses Schamgefühl einen nur verstümmelten Abdruck im Corpus juris canonici veranlaßt haben. Die oberdeutschen Inquisitoren Sprenger und Institoris waren nämlich auf Widerstand gestoßen; angesehene Geistliche und Juristen glaubten sich auf die natürliche Vernunft und auf ältere Kirchensatzung berufen zu dürfen, wenn sie lehrten, die Hexen existierten bloß in den Köpfen abergläubischer Menschen; in dieser Not wandten sich die Inquisitoren an den Papst, der denn auch sofort und feierlich die Hexerei als eine wirklich bestehende Art der Ketzerei anerkannte. Ausdrücklich wird für Oberdeutschland, Mainz, Köln, Trier, Salzburg und Bremen das Vorkommen von Hexereien, von Schädigungen für Menschen, Vieh und Feldfrüchte bezeugt, auch der fleischliche Verkehr mit Incubus und Succubus, ausdrücklich werden die geistlichen und weltlichen „Besserwisser" getadelt,

die von einer Bestrafung der Teufelsketzer absehen wollen. Die Inquisitoren werden aufs neue mit der Hexenverfolgung fast in ganz Deutschland beauftragt und die Inquisitionsgegner mit den schwersten Kirchenstrafen bedroht. Das Vorhandensein eines Satansreiches in Deutschland und die Notwendigkeit seiner Bekämpfung sollte, so befahl der Papst, von allen Kanzeln gepredigt werden, d. h. durch Aufhetzung des Volkes sollten die vernünftigen Bischöfe zum Gehorsam gegen Rom gezwungen werden. Die Oberaufsicht über die ganze Hexensache sollte gegen alles Kirchenrecht der geldgierige und von Rom abhängige Bischof von Straßburg führen. Die Schmutzereien, mit denen die Einbildungskraft des Hexenhammers sich am liebsten beschäftigte, die Hexenfahrten und die Unzucht beim Hexensabbat, werden zwar in der Bulle nicht besonders erwähnt, aus Vorsicht, weil über diese Dinge auch zwischen frommen Schriftstellern Streit war; sonst aber legte die Bulle die amtliche Grundlage für jede verbrecherische Tollheit des Hexenhammers.

Bulle und Hexenhammer bleiben demjenigen unverständlich, der nicht den allgemeinen Zauberwahn als einen Grundzug des Mittelalters erkannt hat. Dieser Grundzug gilt ja für die Gläubigen wie für die Ungläubigen; Kaiser Friedrich II. und sein ganzer Kreis vertraute auf die Zuverlässigkeit der Astrologie wie heute ein Moderner auf die Unfehlbarkeit von Statistik und Medizin. Man täte vielleicht besser daran, von Magie zu reden, anstatt von Zauberei. Die Magier des Mittelalters waren Zauberer mit schlechtem Gewissen.

Zauberer

Man vergleiche eines der Hexengeständnisse mit einer der spätgriechischen Hexengeschichten, etwa mit dem Lukios, der für eine Schöpfung des Lukianos gegolten hat, und man wird das Neue und das Alte im christlichen Hexenglauben deutlich auseinanderhalten können. An Hexen oder Zauberweiber glaubte auch die alte Welt; ein lustiges Gruseln ging von diesen Vorstellungen aus, wie von nordischen Märchen; lustig waren auch die Berichte über die Liebesabenteuer, um derentwillen die Hexen sich durch Salben in allerlei Tiere verwandelten. Auch von widernatürlicher Unzucht war viel die Rede. Nur daß der christliche Begriff der Sünde dabei fehlte: das schlechte Gewissen. Es kam eben der Teufelsglaube hinzu; bei den Frommen wie bei den Hexen selbst die Angst vor dem Teufel. Der Teufel wurde zum Liebhaber der Hexen; und weil inzwischen die Kirchenlehre in ein System gebracht worden war, konnte und mußte das Bündnis mit dem Teufel und die Bestrafung solcher Gottlosigkeit dem Systeme eingefügt werden.

Nicht ganz unbeteiligt an dem Wahnsinn war ein anderes Wortsystem, das des geschriebenen römischen Rechts. Auch da wurde die Zau-

berei zu den Verbrechen gerechnet, und weil die Strafandrohung bestand, mußte es logischerweise auch Zauberer geben.

Was Zauberei eigentlich sei, das weiß die Welt nicht mehr, die nicht mehr wundergläubig ist; denn die Zauberei oder die Magie ist nicht mehr und nicht weniger als die geheimnisvolle Fähigkeit eines Menschen, wunderbare oder unnatürliche Wirkungen hervorzubringen durch Ursachen, die von der Naturwissenschaft als irgendwelche Ursachen nicht anerkannt werden. Ein Unterschied zwischen den Wundern der Bibel und den Leistungen der Zauberer ist nicht vorhanden, wenn man genauer zusieht: der Zauberer führt die Wirkungen, die aller Erfahrung widersprechen, mit Hilfe der ihm dienenden Geister aus; die sogenannten Wunder werden eben von dem obersten Geiste vollbracht, oft erst auf die Bitten von Zauberern, die diesem obersten Geiste dienen und dafür durch solche Wunder belohnt werden. Die zauberische Macht ist da und dort beim Geiste; einen Unterschied kann ich nur darin erblicken, daß beim biblischen Wunder der oberste Geist seine Freiheit zu behalten scheint, bei der Magie des Mittelalters die Geister von den Zauberern gezwungen werden können, nur daß beide Vorstellungen ineinander überfließen. So war die Jungfrau von Orleans für die von ihr besiegten Engländer ein teuflisches Zauberweib, für die siegreichen Franzosen eine wundertätige Heilige; selbst Jesus Christus war ja nur seinen Jüngern als ein Wundertäter erschienen, den Heiden als einer der vielen Magier.

So ist man, um die Seelensituation in der Bulle und im Hexenhammer zu begreifen, gezwungen, sich in die Weltanschauung des 15. Jahrhunderts zurückzuversetzen. Mit den Bezeichnungen moderner Psychologie ist nichts getan. Natürlich kann man den Hexenwahn eine Suggestion nennen oder eine geistige Epidemie, aber nur dann, wenn man die Vorurteilslosigkeit besitzt, auch den Fanatismus jeder beliebigen Religion als eine Suggestion oder als eine Epidemie aufzufassen. Wollte man das Christentum des 15. Jahrhunderts nach dem wichtigsten Bestandteil seiner Vorstellungen umtaufen, so müßte man es einfach den Hexenglauben titulieren, die Hexenreligion. Was man heute Suggestion nennt oder eine Epidemie, das mochte die Folter bei der Herbeiführung von Selbstbezichtigungen sehr wirksam unterstützen. Es ist aber nicht anders: der Hexenglaube, heutzutage fast nur noch heimlich bei uns fortspukend, war damals ein Hauptbestandteil des Teufelsglaubens; und der Teufelsglaube war ein Hauptbestandteil der christlichen Religion, der amtlichen, nicht etwa bloß der Volksreligion. Man sieht: gewänne der von den Kirchen festgehaltene Teufelsglaube wieder seine alte Macht, so wäre

eine Rückkehr zum Hexenglauben und zu den Hexenverbrennungen nur folgerichtig. Worauf ich noch zurückkommen werde.

Das Kirchenrecht über das gesamte Hexenwesen ist niedergelegt in einem richtigen Kodex, dem „Hexenhammer", der zwar nicht förmlich Gesetzeskraft erlangte, der aber — wie etwa die Coustumes in Frankreich — den Prozessen „gewohnheitsrechtlich" zugrunde gelegt wurde. Der Papst hatte die Mordbrennerei in seiner Bulle von 1484 angeordnet; der Hexenhammer erschien 1487; die junge Buchdruckerkunst verbreitete das wahnsinnige Buch bis zum Reichstage von Worms allein in dreizehn Auflagen, und die junge Reformation wetteiferte mit der katholischen Kirche in dem Bestreben, den Lehren des Hexenhammers nachzukommen. Hexenhammer

Als die Dominikaner Sprenger und Institoris den „Hexenhammer" (der Name lautet in der Urschrift mit ebenso einprägsamer Assonanz „Malleus maleficarum") als ein Rechtsbuch herausgaben, standen alle Begriffe des Hexenwesens bereits fest; sie konnten sich schon auf recht viele Prozesse, auf die Zeugenaussagen und die Geständnisse der Akten, sie konnten sich auf die Volksmeinung und die Entscheidungen der Kirche berufen. Das „wissenschaftliche" Verdienst der beiden Blutmenschen bestand nur darin, daß sie die Vorstellungen des Pöbels und der Kirche in ein System brachten, das vor den Ansprüchen der scholastischen Logik und der Jurisprudenz recht gut bestehen konnte. Ich möchte es dem Leser überlassen, einen Vergleich zu ziehen zwischen der Dogmengeschichte und der Entwicklung des Hexenglaubens; in der Satanologie wie in der Theologie ging der amtlichen Kodifizierung eine Zufallsgeschichte voraus, in deren Verlaufe das neue Dogma in immer weitere Kreise drang; einen besonderen Reiz könnte die Vergleichung zwischen Satanologie und Theologie dadurch erhalten, daß man das Eingreifen des Ewigweiblichen in das Geisterwesen genauer als bisher beachtete: wie entgegen der christlichen Verachtung des Geschlechtslebens die Vergötterung eines Weibes, doch freilich nur der unbefleckten Jungfrau, sich durchsetzte und wie nun wiederum in einer schmachvollen Reaktion der Geschlechtsgenuß nur um so mehr in den Schmutz gezogen wurde, beim Weibe noch viel tiefer als beim Manne, wie das sinnliche, zum Geschlechtsgenusse verführende Weib zum Grundübel gemacht wurde, zum Haupte der Sünde, zum Genossen des Teufels, wie aus dieser Vorstellung heraus allmählich das Verbrechen der Hexerei fast ausschließlich zu einem Verbrechen der Weiber gemacht wurde. Der Teufel wurde männlich dargestellt, die perverse Einbildungskraft der Mönche war männlicher Art, kein Wunder, daß bei den teuflischen Buhlschaften die Weiber die Hauptrolle spielten. In der

päpstlichen Bulle von 1484 war noch unterschiedlos von Männern und Weibern die Rede, die ein Bündnis mit dem Teufel eingingen.

Die beiden Dominikaner, die die Abfassung dieser Bulle erwirkten und in den beiden folgenden Jahren das Gewohnheitsrecht kodifizierten, Institoris und Sprenger, verdienen an den Pranger der Kulturgeschichte gestellt zu werden als die Verfasser des infamsten und unheilvollsten Buches aller Literatur. Sie haben einen Aberglauben, der sich im Volke bald mit der Kirche, bald gegen die Kirche herausgebildet hatte, erst prozeßfähig gemacht, indem sie dummschlau die Schädlichkeit der Hexen und damit ihre weltlich juristische Verfolgbarkeit in den Vordergrund stellten, ohne die Grenzen zwischen kirchlicher Ketzerei und weltlicher Strafbarkeit ganz aufzuheben; sie haben es auch erreicht, daß von da ab beinahe nur Weiber der Unzucht mit dem Teufel beschuldigt wurden. Die Frage, ob Institoris oder Sprenger den größeren Anteil an dem Fluchbuche habe, wird wohl niemals völlig geklärt werden; wahrscheinlich hat Institoris, der auch sonst in gleichem Sinne schriftstellerisch tätig war, die Hauptmasse des Stoffes geliefert, wahrscheinlich ist Sprenger mit seinem ganzen Ansehen, das er um seiner Frömmigkeit willen besaß, beim Kaiser und bei den Universitäten für die gemeinsame Arbeit eingetreten. Übrigens scheinen die beiden Mitarbeiter einander gehaßt zu haben wie Hund und Katze.

Der Titel des Werkes ist nach alten Vorbildern geformt. Wer seit dem heiligen Hieronymus sich um die Verfolgung oder um die Bekämpfung von Ketzern verdient gemacht hatte, hatte den ehrenvollen Beinamen eines Ketzerhammers (oder eines Judenhammers) erhalten, und von den Personen war die Bezeichnung auf die Bücher übergegangen; auch „Ketzergeißel“ war beliebt. Bezeichnend ist, daß Institoris und Sprenger, während ihre Vorlage Malleus haereticorum hieß, ihr Buch Malleus maleficarum nannten. In der Anordnung und juristischen Behandlung des Gegenstandes hielten sie sich an ein hundert Jahre altes Handbuch für Ketzerrichter. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß der Hexenhammer in der Zeit von Ende 1485 bis Ende 1486 niedergeschrieben wurde. Ich verweise für die Einzelheiten und für die Belege zu der Lebensgeschichte der Verfasser auf die musterhafte Darstellung von Joseph Hansen (Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, S. 360 ff.).

Sprenger

Von den beiden geistlichen Mordbrennern scheint Jakob Sprenger der unbedeutendere und ehrlichere gewesen zu sein, vielleicht der dümmere, vielleicht doch der klügere. Er war etwa zehn Jahre jünger als Institoris. Im Dominikanerkloster von Köln, dem er als Student, als Professor

der Theologie und endlich als Prior angehörte, machte er besonders von sich reden, da er eine Muttergotteserscheinung hatte, die ihn zum Begründen einer Brüderschaft und eines Altars für die neu aufgekommene Rosenkranzandacht aufforderte; auch einen besonderen Ablaß für das Rosenkranzgebet erlangte er vom Papste. Aus Italien brachte er einen Finger der heiligen Anna nach dem reliquienreichen Köln. Für solche Verdienste wurde er zum Ketzerrichter für Mainz, Trier und Köln ernannt, und dürfte sein Amt namentlich gegen die Hexen ausgeübt haben. Nach Veröffentlichung des Hexenhammers wurde er Provinzialvikar, und muß bei der von Rom befohlenen strengen Reform des Ordens manchen Streit mit den Klosterleuten gehabt haben. Er starb im Dezember 1495. Für die Theologen der Zeit war er wesentlich nur der Mann der Rosenkranzandacht.

Ein ganz anderer, ein rühriger, politischer Kerl war Heinrich Institoris aus Schlettstadt. Er wurde um 1430 geboren und starb, wieder als Bekämpfer von Ketzern, diesmal von den Böhmischen Brüdern, 1505 in Mähren. Mehr als einmal hatte er es mit den geistlichen Gerichten zu tun, 1473 wegen einer Majestätsbeleidigung, 1482 gar wegen Unterschlagung von Ablaßgeldern, 1488 — offenbar auf Anzeige von Sprenger — wegen anderer Skandale; eine Fälschung des Fakultätsgutachtens über den Hexenhammer wurde ihm nachgewiesen; aber sein Eifer für den Glauben an das Dasein der Hexensekte, das damals von den deutschen Theologen noch angezweifelt wurde, und für den Glauben an den Primat des Papstes war so lebhaft, daß dieser bissige domini canis von Rom immer wieder in Gnaden aufgenommen wurde. Schon kurz nach seiner Bestrafung wegen Majestätsbeleidigung war er mit besonderen Vollmachten zum Ketzerrichter ernannt worden, ungefähr für Oberdeutschland und die Rheinprovinz. Nach der argen Geschichte mit den Ablaßgeldern schrieb er ein wildes Buch zugunsten des Papsttums, das von einem Vorläufer Luthers angegriffen worden war, erhielt Verzeihung und zum Dank für seine Tätigkeit als Hexenrichter einen besonderen „Ablaß", der seinem Kloster zu Schlettstadt zugute kam. Zweifellos hat der Widerstand, den menschliche Kirchenfürsten den sich häufenden Hexenverbrennungen entgegensetzten (in Innsbruck sogar mit Erfolg), den beiden Dominikanern den Gedanken eingegeben, zunächst die Bulle des Papstes zu veranlassen und dann, als auch diese nicht wirkte, den Hexenhammer zu schreiben. Die Privatarbeit erwies sich wirklich als stärker; sie erreichte, was dem päpstlichen Machtworte versagt blieb. Aber eben um das Ansehen des Hexenhammers zu stärken, hatte Institoris (ohne Mitwirkung von Sprenger, wie es scheint) eine Fälschung begangen, die ja nicht die

Institoris

einzige Fälschung in der Dogmengeschichte der Theologie und der Satanologie war. Von der Kölner theologischen Fakultät hatte sich nur eine Minderheit für den Hexenhammer ausgesprochen; ein Notar fälschte diese Minderheit zu einer Mehrheit um, und so wurde das Gutachten den Ausgaben des Malleus maleficarum beigedruckt. Vielleicht war der Bruch zwischen Sprenger und Institoris eine Folge dieses Schelmenstücks. Institoris war in Gefahr, exkommuniziert zu werden. Doch er schrieb und predigte zu Augsburg und zu Salzburg so fanatisch über eine wundertätige blutige Hostie und gegen Ketzerei und Hexerei (er gebraucht da im lateinischen Text für die Hexen das deutsche Wort die „Unholden"), daß das Verfahren gegen ihn wieder eingestellt wurde. Noch deutlicher als aus dem Hexenhammer erhellt aus einer dieser Schriften (von 1496), daß die deutsche Geistlichkeit damals das Dasein von Hexen noch leugnete, daß Institoris die Hauptschuld trägt, wenn bald darauf der Volksaberglaube zu einem katholischen und protestantischen Dogma wurde.

Nach dem Tode seines Mitarbeiters, des Provinzialvikars Sprenger, war und blieb Institoris nicht nur beim Papste, sondern auch bei seinem Ordensgeneral wohlgelitten. Er schickte von Venedig aus eine wütende Schrift in die Welt, in welcher er das unmittelbare Gottesgnadentum des Kaisers leugnete, den Kaiser ausdrücklich für einen Diener des Papstes erklärte und jeden, der anderer Meinung war, mit dem Ketzergerichte bedrohte. Ein so tüchtiger Mann schien allein fähig, gegen die „Waldenser von Böhmen" aufzukommen, gegen die Nachkommen der Hussiten, die Böhmischen Brüder, die die Oberherrschaft des römischen Bischofs und den weltlichen Besitz der Geistlichkeit nicht dulden wollten. Nach einer alten Notiz trugen ihm seine Bekehrungsversuche in Böhmen nur ein mitleidiges Lachen ein; schon zwanzig Jahre vorher hatte, als Institoris die Hexenverfolgungen zu Innsbruck einführen wollte, der wackere Bischof von Brixen von ihm gesagt: „Er bedunkt mich propter senium ganz kindisch sein worden." Es war kein Grund vorhanden, ihn kindisch zu finden, ihn des Lachens oder des Mitleids wert zu halten; er war der tollwütige Bluthund der Kirche.

Ein solches Urteil möchte ich als ein sachliches verstanden wissen, nicht als ein moralisch wertendes. Ich meine das im vollen Ernste; hatte die christliche Kirche des Abendlandes, damals noch eine einige katholische Kirche, überhaupt das Recht, die Ketzerei zu unterdrücken um des Bestandes der Kirche willen und um des Seelenheils der Ketzer willen, dann war sie im Notrecht des Krieges und durfte auch Bluthunde verwenden, so bald es nötig schien. Und den Charakter von Bluthunden wird kein Verständiger nach Menschenmoral bewerten wollen. Nur soviel darf fest-

gehalten werden: die Verfasser des Hexenhammers haben nur gebucht, in gutem Aberglauben gebucht, was seit einigen Jahrzehnten in südlichen Ländern der Inquisitionsprozeß gegen die sogenannten Hexen vorzunehmen für ein Recht hielt; für die nördlichen Länder aber wurden sie eben durch ihr Buch die Gesetzgeber des Hexenprozesses, ja die Stifter des Hexenglaubens. Sie bekehrten in zäher Lebensarbeit Volk und Geistlichkeit zur Satanologie der Kirche. Nicht einmal die juristische Durcharbeitung des Prozeßrechts ist ihnen eigentümlich; die holten sie — wie gesagt — aus einem Handbuche für Ketzerrichter, das dann gegen Mitte des 18. Jahrhunderts der aufklärerische Abbé Morellet schaudernd wiederentdeckt und den Enzyklopädisten in einer französischen Übersetzung vorgelegt hat. *) Eigentümlich war den Verfassern des Hexenhammers vielleicht nur die perverse Einbildungskraft, die die mit dem Teufel getriebene Unzucht in den Vordergrund stellte und so das Verbrechen der Hexerei auf die armen Weiblein einschränkte. Nicht einmal wahnsinnig sollte man den Institoris und den Sprenger deshalb nennen oder schelten; wenigstens nicht, solange man nicht die Erreger anderer geistiger Epidemien ebenfalls unter den Begriff des Wahnsinns faßt. Viel schwerer noch wäre die Frage zu entscheiden, ob die römische Kurie die Epidemie des Hexenglaubens mit bewußter Absicht, mit Vorbedacht verbreiten ließ, um — wie es nachher oft genug geschah — die vom Volke freundlich behandelte Ketzerei unter dem Vorwande der gefürchteten Hexerei bequemer ausrotten zu können. Für diese Frage wäre es nötig, vorher genau zu untersuchen, wer den Ausdruck „Sekte" für die Hexen, der in den Quellen oft vorkommt, zuerst gebraucht hat.

Hexenhammer

Über den Inhalt dieses unheilvollen Narrenbuches kann ich mich kurz fassen, weil es in den letzten Jahrzehnten oft in volkstümlichen Darstellungen behandelt worden ist. Bekanntlich gab es dreierlei Hexen: solche, die schaden und helfen konnten, solche, die nur schaden, solche, die nur

*) Der Verfasser dieses alten Handbuchs, des „Directorium inquisitorum", war der Generalinquisitor Eymericus (1320 bis 1399), natürlich Spanier und Dominikaner, dessen Anweisung zum Ketzerbrennen später noch oft gedruckt wurde. Morellet stöberte, als er 1758 in Rom war, ein Exemplar des Buches auf und veröffentlichte einen Auszug unter dem Titel „Manuel des Inquisiteurs" (1762). Er verzichtete darauf, seine Empörung in Anmerkungen auszusprechen; der Wortlaut sollte genügen, solche Empfindungen wachzurufen. Die Wirkung des Manuel auf die Freidenker war sehr stark. Friedrich der Große las das Buch und Voltaire antwortete mit einem seiner wildesten Ausbrüche gegen l'Infâme. „Les hommes ne méritent pas de vivre, puisqu'il y a encore du bois et du feu, et qu'on ne s'en sert pas pour brûler ces monstres dans leurs infâmes repaires." Einer Bemerkung wert ist es, daß derselbe Morellet den berühmten Aufruf zu einem modernen Strafrecht, das Werk von Beccaria, ins Französische übersetzte, daß der freisinnige Malesherbes ihn dazu veranlaßt hatte und daß Malesherbes über den Ketzerprozeß des Eymericus sagte: das ganze heutige Strafrecht stünde noch auf dem gleichen Boden.

helfen konnten. Verbrannt wurden auch die letzten, weil auch sie einen fleischlichen Bund mit dem Teufel geschlossen hatten. Noch bekannter ist es, daß dieser Bund mit dem Teufel das Wesentliche an der ganzen Hexerei war, daß die tollste geschlechtliche Phantasie dieses Teufelsbündnis ausgestaltet hatte, daß der Teufel oder die Teufel mit den Getreuen als Männer oder als Weiber Unzucht treiben konnten (als incubi oder als succubi), daß der Bund mit dem Teufel ganz juristisch als ein Vertrag, aber mit ekelhaften und blasphemischen Kulthandlungen abgeschlossen wurde. Wir haben schon gesehen, aus welchen Gründen die Phantasie des Volkes sich fast immer nur mit den armen Weiblein beschäftigte, die mit einem incubus Unzucht trieben, nur selten mit Männern, denen ein Teufel als succubus diente; wozu gleich zu bemerken ist, daß die Weiber der Teufelsbuhlschaft meistens trotz aller Teufelsmacht wenig bemittelte oder bettelhafte Menschenkinder waren, daß dagegen den Männern des Teufels häufig ungemessene Reichtümer nachgesagt wurden. Dieses Verhältnis änderte sich erst später, als verruchte Hexenrichter (überall, aber besonders katholische zum Zwecke der Gegenreformation) Hexenprozesse gegen wohlhabende Familien anstrengten, um Geld oder Bekehrung zu erpressen. Der Abgrund von Dummheit wurde zu einem Abgrund der Schuftigkeit. In der klassischen, fast möchte man sagen: idealen Zeit der Hexenprozesse glaubten aber die Richter an die Macht der Hexen, wie die Verfasser des Hexenhammers an alle diese Dinge glaubten. Wenn es möglich wäre, beim Lesen des Hexenhammers zu lachen, so könnte man über die Angst lachen, die die Gesetzgeber und die Richter vor den armen Weiblein verrieten. Zwar hatten die sicherlich „inspirierten" Verfasser des Hexenhammers es wie ein Dogma aufgestellt, daß die mit Hexenverfolgung beauftragten Amtspersonen (ebenso die durch wundertätige Engel beschützten oder mit den guten Zaubermitteln der Kirche versehenen Leute) gegen den bösen Zauber gefeit seien, aber solche Versicherungen genügten den Richtern nicht; sie suchten sich im Verkehr mit den verdammten Weibern auch noch durch besondere kräftige Mittel zu schützen: die Hexen durften sie nicht berühren, mußten von rückwärts in den Gerichtssaal geführt werden, mußten sich rasieren lassen; auch galten Amulette für wirksam, die die Richter um den Hals trugen.

Der gute Glaube der Verfasser des Hexenhammers kann kaum in Zweifel gezogen werden. Diese juristischen Henkersknechte waren von dem Rechte ihrer Sache genau so felsenfest überzeugt, wie nur etwa heute ein Richter von der Gerechtigkeit eines Spruchs, der einen Mann wegen einer politischen Äußerung oder eine verzweifelnde Mutter, die ihr hungerndes Kind ins Wasser geworfen hat, zu schwerem Kerker verurteilt.

Die Verfasser des Hexenhammers besaßen die Skrupellosigkeit ihres Glaubens. Sie gaben eine Anleitung, wie man die Hexen durch das Versprechen der Begnadigung zu erwünschten Aussagen bringen und dann sein Wort brechen könne. Wenn die Hexen mit geschwollenen oder blauen Gesichtern vor Gericht erschienen, so hatte der Teufel sie geplagt; wenn sie Selbstmord versuchten, so hatte sie der Teufel dazu überredet. Der Hexenhammer behauptete ernsthaft, die Sünde der Hexen wäre weit schwerer als die des Teufels; denn die Hexen wären von dem Glauben abgefallen, den sie in der Taufe angenommen hatten.

Der Hexenprozeß

Der Hexenhammer und die durch seine Schule gegangenen geistlichen und weltlichen Juristen waren also durchdrungen von der Überzeugung, die Hexen (ebenso wie die Ketzer und die Atheisten) wären noch schändlicher und noch strafbarer als die Teufel; wozu noch kam, daß man an die Hexen herankonnte, an die Teufel aber nicht; aus diesem nicht mehr menschlichen Hasse ist nun natürlich die unsägliche Grausamkeit im Verfahren gegen die Hexen zu erklären. Nicht etwa aus der Barbarei des Zeitalters. Die Leute, die heute den Hexenprozeß mit der Roheit der mittelalterlichen Sitten historisch und oberflächlich entschuldigen, um sich eine Wiederaufnahme dieser Prozesse vielleicht vorzubehalten, sind sich ihrer Unwahrhaftigkeit nicht einmal bewußt. Das Feuer gegen die Hexen wütete niemals so heftig wie in den hundert Jahren nach der Blüte der Renaissance, als allerdings Worte und Taten der Herrenmenschen kraftvoll und hart waren, das Ideal der Menschlichkeit aber, der Humanismus, schon allgemein verkündet wurde. Der juristische Wahnsinn der Folterung bestand zwar von alter Zeit her; aber zu seiner ganzen Tollheit ist das Prozeßmittel der Tortur erst durch den Hexenprozeß ausgebildet worden, nicht umgekehrt. Das Gefühl von der unvergleichlichen Strafbarkeit der Hexen erzeugte den unvergleichlichen christlichen Haß, und dieser Haß ertötete bei den ungebildeten wie bei den gebildeten Henkern jede Regung natürlichen Mitleids. Wenn die Opfer in der Folterkammer wie Ochsen brüllten oder die „Schwerenot“ kriegten, so rissen die Richter ihre Witze darüber. Fast noch grauenhafter als solche Berichte sind die scheinbaren Milderungen, zu denen sich die geistliche Juristerei (und zwar schon seit dem Handbuche von del Rio) heuchlerisch verstand; „maßvoll“ (modice) sollte die Angeklagte gefoltert werden, nicht länger als eine Stunde auf einmal, zwischen zwei Folterungen sollte immer ein Tag der Ruhe eingeschoben werden. Heuchlerisch oder vorsichtig zögerte die Kirche auch, die sogenannten Hexenproben (des Untertauchens, des glühenden Eisens) anwenden zu lassen; erst als der Gerichtsbrauch dazu führte, daß die Angeklagte unter allen Umständen starb, entweder in

der Probe oder nachher auf dem Holzstoß, hatte man nichts mehr gegen diese Ordalien. Ich habe schon erwähnt, daß es als eine besondere Art der Hexerei (maleficium taciturnitatis) ausgelegt wurde, wenn die Angeklagte auf der Folterbank nichts aussagte, ob der Grund nun ein unerhörter Grad von Seelenstärke war oder physiologisches Versagen des Sprachzentrums. Es ist nicht auszudenken, welche Greuel in hunderttausend und aber hunderttausend Hexenprozessen verübt wurden. Einer der letzten und darum äußerlich wirksamsten Gegner der Hexenprozesse, der Jesuitenpater Spee, war nur allzusehr im Recht, wenn er in seiner Cautio criminalis den Angeklagten den ingrimmigen Rat gab, vor der Folter lieber gleich ihre Schuld zu bekennen und den Feuertod zu sterben, anstatt viele Tode. Wer der Hexerei verdächtig war, konnte nicht mehr entrinnen. Die Folter arbeitete zuverlässig. Schauerlicher als alle kirchlichen Beweisgründe dieses braven Jesuiten klingt seine Behauptung zu uns herüber: alle Kapuziner und Jesuiten, alle Prälaten und Doktoren, auch der Papst und Spee selber würden sich spätestens nach der dritten oder vierten Folterung der Zauberei schuldig bekennen.

Und immer wieder muß daran erinnert werden, daß das Dasein von Hexen genau wie das Dasein Gottes kirchengesetzlich geschützt wurde, daß also die Leugnung des Hexendaseins eine Ketzerei war wie die Leugnung Gottes. Ich werde noch zu erzählen haben, wie schwer es den Hexenleugnern, die eben auch Freidenker waren, gemacht wurde, ihre Meinung auszusprechen. Weyer, Thomasius, Balthasar Bekker, alle wurden dafür verfolgt, daß sie gegen die Hexenverfolgungen auftraten.

Wie gesagt, der Hexenhammer hat nur mit robuster juristischer Dummheit kodifiziert, was Kirche (auch Thomas) und Pöbel seit Jahrhunderten zum Range einer Religion erhoben hatten, was erst drei Jahre vorher vom Papste allgemein ausgesprochen worden war: was sein sollte, war das Reich Gottes und seiner Priester; was auf Erden wirklich war, war das Reich des Teufels und seiner Priesterinnen, der Hexen.

Teufel

Ich habe in anderem Zusammenhange von dieser Religion des Teufels geredet, der (ebenso wie der Gott der christlichen Volksreligion und der Gott des Dogmas) aus antiken, orientalischen, jüdischen, altgermanischen und allgemein menschlichen Elementen gemischt war. Es ist ein weiter Weg von dem Teufel des Augustinus, dem alten Manichäer, der das böse Prinzip im dualistischen Weltregiment war, bis zu dem albernen und grotesken Teufel, der es in zahllosen Legenden mit der gütigen Schlauheit der Gottesmutter zu tun hatte und immer so kläglich unterlag. In den von schlechten Poeten erfundenen oder nachgeschriebenen Legenden siegte jedesmal das Kreuz und die heilige Jungfrau, konnte der Teufel

jedesmal ausgelacht werden; das war ihre Moral. In der Volksmeinung war der Teufel mächtiger, mindestens so mächtig wie Gott; der Teufel lauerte auch hinter dem Kreuze, und jeder gläubige Christ zitterte vor ihm. Will man den wirklichen Glauben der abendländischen Christen (etwa von Beginn der Kreuzzüge bis zu deren Abflauen) in nackten Worten ausdrücken, unbekümmert um die Streitigkeiten der Theologen, die freilich um feinere Distinktionen stritten, so kann man sagen: es gibt zwei Götter, den weißen und den schwarzen Gott, Maria und den Teufel; wenn Maria nicht hilft, durch den Zauber der Priester herbeigerufen, so zwackt uns der Teufel, hier und drüben, durch den Zauber seiner weiblichen Geistlichen, der Hexen.

Eine Durchkreuzung dieser Glaubenslehren muß noch festgestellt Erotik
werden; an der Ausgestaltung des Teufelsglaubens und des Priesterrechts beteiligten sich mit einer Gutgläubigkeit, die uns zu Unrecht als Schamlosigkeit erscheint, die Gelehrten des Mittelalters, die scholastischen Theologen; ich wenigstens kann keinen Wesensunterschied finden zwischen ihren Beweisen für das Dasein des Teufels (und Gottes) und den Beweisen für die Obmacht der Kirche und ihrer Priester. An der Ausgestaltung jedoch der Marienanbetung und des Hexenwesens beteiligten sich zumeist die dichterischen Köpfe der Zeit, die freilich auch gewöhnlich Kleriker waren; Marienkult und Hexenfurcht kommen aus der gleichen Quelle, aus der erotischen Mönchsphantasie. Nur um der Hurerei zu entgehen, solle man ein Weib nehmen, hatte Paulus gelehrt; an sich war das Weib des Teufels. Da berührten sich in der Mönchsphantasie die Extreme: dem einen, dem optimistischen Schwärmer, idealisierte sich die einzige reine Jungfrau zum Gotte, dem anderen, dem pessimistischen Feigling, verfinsterte sich jedes Weib, das ihn schreckte, zur Hexe, zur Buhlschwester und Priesterin des Teufels. Ohne diese heimliche Erotik wäre es sicherlich nicht zu der Erfindung der Hexen gekommen; die scholastische Theologie hatte gar keine Ursache, dem Teufel just weibliche Diener zu geben; die Logik ist nicht sinnlich und hätte den rein juristischen Bund mit dem Teufel (den ja auch Thomas lehrte) wohl gewöhnlich von Männern schließen lassen, als den ordentlichen Rechtssubjekten, ohne alle die Zutaten ekelhafter Unzucht; wenn die Logik pervers ist, so ist sie es nicht in geschlechtlicher Hinsicht. Auch die geilen Bettelmönche, deren kräftige Unkeuschheit durch unzählige Schnurren sprichwörtlich wurden, hatten keinen Anreiz, den Teufel und seine Hexen für ihr eigenes sündhaftes Privatleben verantwortlich zu machen; gerade ihre herrschende Todsünde verhinderte es, daß ihre Phantasie in pathologischer Weise erotisch wurde; sie waren erotisch in der Realität, ohne jede Phantasie. Aber die anderen

Mönche, die ihr Gelübde der Keuschheit ernst nahmen, deren unterdrückte Brunst sich vor der Liebesinbrunst der neuen Nationalliteraturen entsetzte, weil sie durch jedes Liebeslied gesteigert wurde, deren gehemmte Glut (wie die der alten Anachoreten, aber anders) in erotischen Wahnsinn sich verkehrte, diese besseren Mönche waren berufen, sich in die Vorstellungen der allerreinsten Maria und der allerverworfensten Hexen hineinzudenken und hineinzuwühlen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die zuchtlos gewordenen (von den Spiritualen zu unterscheidenden) Franziskaner die lustigen Mönche waren, die lebten und leben ließen, daß die strengen Dominikaner, die blutigen domini canes jeder Inquisition, wie den ganzen Kreuzzug gegen die Hexen, so auch die Kodifikation des Hexenglaubens und des Hexenrechts auf sich nahmen. Es wäre noch günstig für die Dominikaner, wenn man annähme, bei ihnen hätte sich durch die kranke Mönchsphantasie die Angst vor Teufel und Hexen (und aus dieser Angst die wahnsinnige Abwehr) unbewußt entwickelt. Eine ungeheure Blutschuld aber hätte der Orden auf sich geladen, wenn er — wofür manches doch spricht — im Gegensatze zu den demokratischen, oft reformsüchtigen, ketzerischen, ja freigeistigen Franziskanern (Roger Bacon, Duns Scotus, Ockam), mit klarem Bewußtsein der Alleinherrschaft des Papstes gedient und in dieser Absicht auch alle die ruchlosen Mittel gewollt hätte: Kampf gegen Kaiser und Könige, Ausrottung der Ketzer, Verbrennung der Hexen. Man darf wohl ein untrennbares Gemisch von Bewußtheit und Unbewußtheit annehmen, von Pfaffheit und Aberglauben. Jedesfalls kann der „Hexenhammer" unmöglich absichtsvoll ergrübelt worden sein; diese Dominikaner waren ihrer Sache gläubig gewiß.

Satanologie

In diesem erstaunlichen Buche, an dessen Scheußlichkeit kaum eine Schöpfung irgendeines Heidentums heranreicht, waren also die Werke des Teufels und der Hexen sauber und christlich in ein geschlossenes System gebracht worden, wie sonst nur die Werke Gottes und der Heiligen; die Satanologie wurde ganz ebenso gelehrt und geglaubt wie die Theologie; die Legenden der Heiligen waren nicht besser bezeugt und nicht immer so aufregend zu lesen, wie die Legenden von Hexen. Man sollte besser sagen: die Satanologie bildete einen wesentlichen Bestandteil der Theologie. Wer irgend an die Sätze der Theologie glaubte, der glaubte auch an den Teufel und an die Hexen, mochte er sonst so engelhaft sein wie Thomas von Aquino oder so gelehrt wie Gerson von Paris. Selbst der tapfere Revolutionär Bodin, der erste Begründer einer neuen Staatslehre, stärkte noch mit seinem Ansehen den Hexenaberglauben. Was heute nur noch zur Religion der ganz Ungebildeten gehört, in Deutschland und

in England nicht ganz so allgemein wie z. B. in Italien, das gehörte im 16. Jahrhundert noch zum Vorstellungskreise der Gebildeten: das Dasein und die Wirkung böser Geister, die besonders Wind, Wetter und Krankheiten erzeugten, und die durch menschlichen Willen beeinflußt werden konnten. Der Wille des Teufels konnte durch Verträge gelenkt werden wie, wieder nach der noch bestehenden Kirchenlehre, der Wetterwille Gottes durch Bittgänge. Bis auf Bacon von Verulam waren die Grundlehren über den Kausalzusammenhang in der Natur nicht so klar, geschweige denn die naturwissenschaftlichen Kenntnisse so verbreitet, daß man leicht an wunderbaren Erscheinungen (Verwandlung der Hexen in Tiere, gleichzeitiges Dasein der Hexen im Ehebette und auf dem Brocken) Anstoß genommen hätte. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, in der Satanologie ebensogut wie in der Theologie.

Wurde erst das Dasein von Hexen für mehr als wahrscheinlich gehalten, gehörte es mit zu dem Inventar der Religion, so gehörte die Ausgestaltung dieser Vorstellungen freilich der zufälligen Autorität einzelner Fachschriftsteller, die sich durch eine Verbindung scheinbarer Logik und zügelloser Phantasie auszeichneten; zu diesen Zufälligkeiten mag man es auch rechnen, daß die christliche Lehre, unbekümmert um die Ausschweifungen so vieler hohen und höchsten Geistlichen, den Geschlechtsgenuß mit der Erbsünde in Zusammenhang brachte, den Teufel hineinzog und darum geneigt war, ihre Satanologie zu einer hohen Schule geschlechtlicher Perversität zu machen. Wesentlich war dieser Zug dem ursprünglichen Hexenglauben nicht. Wie gewisse wüste Phantasien der Christologie ursprünglich fremd waren.

Die Bulle

Die katholischen Bischöfe und die niedrige Geistlichkeit unterwarf sich der Hexenbulle von 1484 nicht sofort; menschliche Vernunft und vernünftige Menschlichkeit sträubten sich noch lange gegen den Widersinn, der Dogma werden sollte. Und die Gelehrten schämten sich noch lange, den Hexenwahn anzuerkennen. Außer den Juristen Alciatus und Ponzinibius ist vor allem Erasmus zu nennen, der, vor Beginn der Reformation noch nicht so ängstlich wie später, in seinem „Lob der Narrheit“ die Zauberei und die Zauberrichter verspottete. Einzelne Stimmen, die Menschheit erkennen lassen, ertönen auch noch, da der Wahnsinn schon allgemein geworden ist. In Nördlingen, wo ein armes Weib sechsundfünfzigmal gefoltert worden war, predigte der Superintendent Lutz gegen das unchristliche Prozeßverfahren, freilich nicht auch gegen den unchristlichen Hexenglauben. Ein Landgraf von Hessen, Philipp der Großmütige, ließ die Folter nicht anwenden und die Todesstrafe nicht vollstrecken. Nicht ganz so fest und nicht so frei wie sein Ratgeber, der

Humanist Camerarius, aber immerhin ein Gegner der Tortur und der Hexenbrände war der Landgraf Wilhelm IV. von Hessen-Kassel. In den Ländern der österreichischen Hausmacht fügten sich die Fürsten der Hexenbulle und dem Hexenhammer erst, als die Gegenreformation ihr Vernichtungswerk begonnen hatte. In der Schweiz wehrten sich die deutschen Kantone länger als die französischen. In den Niederlanden, wo die Hexenprozesse erst seit der politischen Unterdrückung, die dann zum Aufstande führte, häufiger wurden, wurde ein Gutachten der Professoren von Leiden (1594) entscheidend; es beschäftigt sich zwar nicht mit dem Hexenwahn selbst, macht sich aber in ganz rationalistischer Weise über die Wasserprobe lustig: wenn das Wasser die Hexen nicht dulde, warum trage sie die Erde, warum lasse sich die Luft von ihnen einatmen? In der Lombardei empörten sich die Bauern gegen die Hexenbrände; und die aristokratische Republik Venedig war der erste Staat, der als solcher die Inquisition überwachte und die lutherische Ketzerei ebensowenig verfolgen ließ wie die unschädliche oder doch nicht gotteslästerliche Zauberei. In England, wo schon Richard III. die Inquisition für seine Ziele benützt hatte, wurde der Hexenprozeß unter Elisabeth ein politisches Werkzeug; immerhin war die Strafe des Scheiterhaufens nicht üblich, bis der Sohn der Maria Stuart zur Regierung kam und die ganze Raserei jetzt auch jenseits des Kanals wütete. In Frankreich, dem Mutterlande des Ausrottungskrieges gegen die Ketzer, hatte sich die nationale Kirche gegen Rom und auch gegen den Zauberwahn zusammengeschlossen, hatten die Parlamente z. B. die Revision des Prozesses der Jungfrau von Orleans durchgesetzt, so daß zum Kummer der Hexenfürchtigen und Teufelsfürchtigen, zu denen auch der politische Aufklärer Bodin gehörte, die Brände aufhörten und die Hexen, nach der Meinung der Frommen, ihr Wesen ungestraft treiben konnten und maßlos überhand nahmen; der Zustand, der in der Carolina festgelegt ist, schien Rechtsbrauch zu werden: daß eine Anklage nicht wegen des Teufelsbündnisses erfolgte, sondern nur wegen nachweisbarer Schädigungen; nachdem aber der Hexenhammer erst in Deutschland so gut wie Gesetzeskraft erlangt hatte, ging das Brennen auch in Frankreich wieder los, etwa seit der Mitte des 16. Jahrhunderts.

Molitoris

Aus der ältesten Literatur über die Hexenbulle verdient eine Schrift hervorgehoben zu werden, aus der deutlich hervorgeht, wie sich auch gebildete Juristen den römischen Forderungen anzupassen wußten; ich meine das Buch, das Ulrich Molitoris, der Prokurator des Bischofs von Konstanz, 1489 unter dem Titel „de Lamiis et pythonicis mulieribus" herausgab und das 1544 unter dem Titel „Hexen-Meysterei ... Ein schön Gespräch von den Unholden" usw. in deutscher Übersetzung erschienen

ist. Es war in vorsichtiger Gesprächsform ein Gutachten für den Erzherzog Sigmund von Tirol, der nach seinen erbitterten Streitigkeiten mit der päpstlichen Kurie und mit dem Kardinal von Brixen, dem großen Cusaner, jetzt die Hexenverfolgungen begünstigte und darüber mit dem Landtage von Tirol uneins wurde. Das Gespräch, zu welchem der ziemlich freigeistige Molitoris seine Zuflucht nahm, war so eingerichtet, daß ein Schultheiß von Konstanz die abergläubische Volksmeinung vorträgt, der Erzherzog für den gesunden Menschenverstand eintritt und schließlich der Verfasser die allein richtige Lehre der Kirche vorträgt. Der Erzherzog, dem Molitoris seine besten Gedanken leiht, weiß ganz gut, daß auf das Gerede der Leute nicht viel zu geben sei und erst recht nichts auf Geständnisse, die durch die Folter erpreßt wurden. Gäbe es Hexen, sagt der politische Erzherzog, so brauchte man im Kriegsfalle nur eine solche Hexe, gut bewacht, an der Grenze aufzustellen und das feindliche Land von ihr verwüsten zu lassen. Selbst die Berufung auf die Bibel läßt der Erzherzog nicht gelten. Das eigentliche Gutachten ist, was die Zaubereien der Hexen betrifft, nicht weniger aufgeklärt: im Grunde können weder Teufel noch Hexen den Menschen schaden, ganz gewiß nicht ohne Gottes Zulassung; die Hexenfahrten und wohl auch die Teufelsbuhlschaften seien Träumereien und Einbildungen. Trotz alledem kommt Molitoris zu dem überraschenden Ergebnisse, die bösen Weiber, die nach seiner Überzeugung gar keine Hexen sind, seien des Todes schuldig wegen ketzerischer Bosheit, weil sie von Gott abgefallen sind und ein Bündnis mit dem Teufel geschlossen haben.

Justizmorde

Wir ersehen daraus und aus ähnlichen Versuchen, sich mit der Tatsache der Hexenverfolgung abzufinden, daß auch wohlmeinende Juristen sich der Inquisition just in dem bedenklichsten Punkte unterworfen hatten; sie wähnten sich dem Pöbel überlegen, weil sie die Tatsache oder die Schädlichkeit der Hexenkünste anzweifelten, weil sie die Hexenfahrten und die Teufelsunzucht ins Fabelreich verwiesen, doch sie gaben gerade das zu, worauf es der Inquisition bei ihren Religionsmorden ankam: die Ketzerei der armen Weiblein, die sich irgendwie dem Teufel ergeben hätten. Der Hexenhammer hat freilich die ganze Jurisprudenz grauenhaft verderbt dadurch, daß er die bisher eigentlich ungesetzlichen Hexenbrände der letzten Jahre zur Regel und zum Gesetze der folgenden Jahrhunderte machte; womöglich noch unheilvoller war aber seine Wirkung auf die Religion, weil der Hexenhammer ausdrücklich als einen Lehrsatz aussprach, was die Bulle immerhin nur zu verstehen gegeben hatte: daß jeder gute Christ an das Dasein der Hexen zu glauben hätte. „Es ist die ärgste Ketzerei, an die Wirkungen der Hexen nicht zu glauben.“ War

diese Definition, in der eine ganz infame Rechtsverdrehung versteckt lag, erst durchgedrungen, bei den Fürsten und den weltlichen Gerichtshöfen aus Nachgiebigkeit gegen Rom oder aus ganz gemeinen Beweggründen, beim Volke aus einer zu bestialischer Gewohnheit gewordenen Freude an dem Schauspiel der Hexenbrände, dann hatte die Inquisition leichtes Spiel, die bequeme Form des Ketzerprozesses auf die Hexen anzuwenden und umgekehrt unter dem Beifall der weltlichen Macht und der öffentlichen Meinung die Ketzerei mit Stumpf und Stil auszubrennen. War die Hexerei eine Art von Ketzerei, so war auch gegen die Hexen das formlose Verfahren gestattet, das die kirchlichen Richter gegen die Ketzer eingeführt hatten: die inquisitio, d. h. die Untersuchung von Amts wegen; man brauchte das umständliche Anklageverfahren nicht mehr, nicht einmal die Berufung auf eine beschworene Denunziation, sondern auf das erste beste Gerücht hin durfte die Inquisition einschreiten, und die Folter sorgte für den Schuldbeweis.

Die Juristen der Kirche mußten nun wissen, daß sie bei der Vermengung von Ketzerei und Hexerei ein falsches Spiel trieben, daß sie unzählige Justizmorde begingen. Die Hexen mochten nach kirchlichem Glauben des Verbrechens der Zauberei und des Verbrechens der Unzucht schuldig sein, der Ketzerei waren sie nicht einmal verdächtig. Ketzer waren und sind die Abtrünnigen, die an dem Dasein von Teufeln und Hexen zweifeln. An Teufel und Hexen zu glauben, das war Dogma, das war eine der wichtigsten Forderungen der Kirche, der römischen wie der protestantischen. Und dieser Umstand würde allein hinreichen, die Zeit des sogenannten Mittelalters viel weiter auszudehnen, als es hergebracht ist: etwa zweihundert Jahre länger anzunehmen, bis zu dem Einsetzen der deistischen Aufklärung, wo Philosophie und Staatsrecht die Forderung der religiösen Toleranz aufstellten und die Hexenbrände langsam aufhörten.

So haben Hexenbulle, Hexenhammer und Hexenprozeß jedes Strafrecht vernichtet und die Religion durch Dogmatisierung des Hexenwahns vergiftet; nicht genug daran hat die Gewöhnung an die Hexenbrände die Weltanschauung des Volkes noch weit mehr verdummt und verfinstert als sie jemals in den ersten tausend Jahren des Mittelalters dumm und finster gewesen war.

Ideale und niedrige Beweggründe

Und doch hatte die Kirche mit ihrer Dogmatisierung des Hexenwahns nicht nur das entsetzlichste Verbrechen, sondern auch einen Fehler begangen. Sie hatte den Glauben an den Teufel und seine Hexen zu eng mit dem Glauben an den Gott und seine Engel verknüpft; so kam es, daß der Gottglaube oder die Religion einen unheilbaren Schaden erlitt, als endlich nach zwei Jahrhunderten zahlloser Hexenbrände die Staaten,

niemals die Kirche, von tapferen Aufklärern, die nicht immer Freigeister waren, langsam zur Abschaffung der Hexenprozesse überredet wurden.

Nichts dürfte freilich jetzt, nach Ablauf einer so langen Zwischenzeit, schwerer zu beurteilen sein als die Seelensituation der Gelehrten, Theologen und Juristen, die vor der Weltgeschichte die Verantwortung für das Wüten der Hexenbrände tragen; unser heutiges Strafverfahren, in Prozeß und Vollstreckung, ist wahrlich nicht auf der Höhe des richtigen Rechts, aber mit dem Prozeß und der Vollstreckung der Hexenzeit läßt es sich denn doch nicht vergleichen. Beim Volke kämen wir zur Not mit den Begriffen des Aberglaubens und der Suggestion aus, die das Umsichgreifen der Unmenschlichkeit erklären könnten; bei Päpsten und Fürsten mit dem Kampfe um die Macht, der womöglich noch unmenschlicher machte. Aber die Juristen und Theologen besaßen doch die ganze Bildung ihrer Zeit, die selbst für die Widerstrebenden eine Renaissancezeit war, die einen ein geschriebenes Recht, das mindestens die Rechtsformen einzuhalten befahl, die anderen eine Religion, deren Bücher nichts von Hexenverfolgungen wußten. Wir müssen, um eine Erklärung zu finden, die idealen und die gemeinen Beweggründe der Hexenrichter unterscheiden; die idealen konnten erst von der wissenschaftlichen Aufklärung unwirksam gemacht werden, die gemeinen noch später von der politischen.

Die idealen Beweggründe lassen sich wohl alle zurückführen auf die Tatsache, daß die Gelehrsamkeit des 15. und 16. Jahrhunderts fast überall noch durchsetzt war mit der Scholastik und der Wundersucht des Mittelalters. Ein mit Recht so berühmter Mann wie der Abt Trithemius (gest. 1516) hat 1508 ein Buch gegen die Zauberei vollendet auf Befehl des Markgrafen von Brandenburg, das nicht nur alle Hexengeschichten glaubt, sondern geradezu gegen die Klasse der Hexen aufhetzt, die ein Bündnis mit dem Teufel geschlossen hatten. Allerdings war Trithemius selbst der Magie ergeben; aber auch verhältnismäßig freie Geister wie Reuchlin, Erasmus und Pico von Mirandola waren, wenn sie Unchristen waren, doch wundersüchtige Unchristen; die Dämonen gehörten eben als wirksame Kräfte in die ursächliche Kette der Naturerscheinungen mit hinein. Diesen Vorstellungen erlag selbst ein Paracelsus, den man heute überschätzend und doch wieder mit einigem Rechte für den Erneuerer der Heilkunde hält, ihnen erlag selbst ein Cardanus, der an so vieles andere nicht glaubte. Eine Ausnahmestellung nimmt Agrippa von Nettesheim nur darum ein, weil er zugleich oder durcheinander der schlimmste Förderer des okkultistischen Aberglaubens war und der entschiedenste Aufklärer in einem Hexenprozesse. Noch van Helmont war bei seinen Zeitgenossen ebenso gefeiert als Alchimist wie heute als Chemiker. Die Juristen

vollends mußten sich als gute Christen zu dem Hexenglauben der Kirche bekennen und trieben in ihrem eigenen Fache einen zu öden Alexandrinismus, um über die quaestio juris hinaus zu der quaestio facti zu gelangen; kaum daß einmal der Rechtslehrer Ponzinibius aus Piacenza Zweifel an dem Dasein des Teufelsbündnisses vorzutragen wagte. Zwischen katholischen und protestantischen Gelehrten gab es bezüglich des Hexenwahns manchen kleinen Unterschied in der theologischen Konstruktion, gar keinen Unterschied im Aberglauben selbst; nur daß natürlich Luther und Calvin im Katholizismus ein Werk des Teufels erblickten, der wieder erstarkende Katholizismus in jeder Ketzerei, also auch im Protestantismus. Delrio, Stapleton († 1598), sodann die Jesuiten lehrten mit großer Bestimmtheit, daß die Ketzerei mit der Zauberei und die Zauberei mit der Hexerei emporgewachsen sei. Man kann im allgemeinen sagen, daß die katholischen Hexenverfolgungen mehr aus dem schlauen Macchiavellismus, die protestantischen mehr aus der Dummheit der geistlichen Führer entsprangen.

Denn die Verquickung von Zauberei und Ketzerei war bereits der Übergang zu dem gemeinsten Beweggrunde der Hexenverbrennungen. Es war nicht anders möglich, als daß die deutschen Kirchenfürsten oft unehrlich waren, wenn sie Hexen brennen ließen, nur um die Ketzerei in ihren Gebieten auszurotten und so die Herrschaft zu behaupten oder wiederzugewinnen; nach dem Augsburger Religionsfrieden konnte ein Protestant nur gezwungen werden, das Land des Bischofs mit Hab und Gut zu verlassen; wollte der Bischof das Vermögen einziehen, so mußte er den Ketzer schon als Zauberer verbrennen lassen. In Frankreich lernten die Richter das gleiche Verfahren gegen die Hugenotten üben, d. h. die gesetzlich geschützten Ketzer in der gesetzlichen Form des Hexenprozesses umzubringen. Ebenso hielt es die Gegenreformation in Polen. Nur etwa in Spanien, wo die Inquisition allmächtig und die Ketzerei vogelfrei war, brauchte man die Maske des Hexenprozesses nicht und ließ einem ehrlichen Blutdurst gegen Ketzer oder Andersgläubige die Zügel schießen. Wo die Reformation die Macht der Kirche ernstlich bedroht hatte — und im zentralisierten Frankreich war oder schien die Gefahr eine Zeitlang noch größer als in Deutschland —, da wurde jedes Mittel vom Zwecke geheiligt, vom Willen zur Macht. Nicht nur die allmählich lauter werdende Forderung einer Duldung Andersgläubiger wurde durch den Hexenprozeß umgangen, sondern auch, was unter Umständen noch mehr galt als das Gesetz, die milde Absicht des Landesherrn. Ein Fall ist typisch: ein Ratsherr Franz I. wurde vom Könige geschützt, als man ihn der Hinneigung zum Protestantismus beschuldigte; da wurde einfach

aus dem Ketzer ein Teufelsanbeter gemacht, der König mußte verstummen und der Ärmste wurde mit durchbohrter Zunge lebendig verbrannt.

Nur dem Grade, nicht dem Wesen nach tiefer als die Einleitung von Hexenprozessen um der Macht willen, steht die widerwärtigste Erscheinung des ganzen Treibens, daß nämlich Landesherrn und Richter sich an den Hexenverbrennungen bereicherten. Das geschah begreiflicherweise sehr oft gegen Gesetz und Recht; die Bestechlichkeit der Inquisitoren war nicht geringer als die anderer Beamten. Aber auch nach Gesetz und Recht fielen den Landesherrn, den Richtern, den Angebern und den Henkern so beträchtliche Sporteln zu, in weiser Abstufung, daß für sie alle ein Anreiz bestand, die Hexenprozesse zu vermehren. Für das Kurfürstentum Trier ist nachgewiesen worden, daß der Eifer der Hexenverfolgung sich abschwächte, als die Einnahmen der Verfolger herabgemindert wurden, „wie im Kriege die Kampflust nachläßt, wenn die Landsknechte kein Geld bekommen." In Österreich bildete sich die Hexenrichterei zu einer juristischen Spezialität aus, von der man leben konnte. Spee erzählt von einem Hexenrichter, der in irgendeiner Gegend die Hexenangst der Bauern so lange aufstachelte, bis er sich durch ein Geldgeschenk bewegen ließ, gegen die Hexen einzuschreiten. Auf manchen Rittergütern des protestantischen Deutschland gab es die meisten Hinrichtungen im Verhältnisse zur Volkszahl; man hat es daraus erklärt, daß die Adeligen, denen zugleich die Justiz anvertraut war, im Dreißigjährigen Kriege ihre Finanzen durch Hexenbrände aufbesserten, wie sie zweihundert Jahre vorher als Raubritter sich an ihren Untertanen erholt hatten. So sprechen nicht etwa erst neuere Aufklärer, so urteilten schon die Zeitgenossen der Hexenprozesse. In den Religionskriegen waren die geistlichen und weltlichen Richter die Kriegsgewinnler, die der Kirche die Ketzer als Hexen oder Zauberer ans Messer — lieferten. Das beklagte schon der gelehrte Jurist Zasius: „Die Gerichtsherren strafen nur, um ihre Einkünfte zu vermehren." Der edle Spee jammert darüber, daß viele nach den Hexenhinrichtungen langen als den Brocken, von denen sie fette Suppen essen wollen. Sprichwörtlich beinahe wurde der grimmige Scherz des Kanonikus Loos: der Hexenprozeß sei eine neue Alchimie, eine Kunst, aus Menschenblut Gold zu machen. Besonders scharf sind die Anklagen, die Agrippa von Nettesheim, natürlich erst in seinem skeptischen Bekenntnisse, gegen die Habsucht der Inquisitoren erhebt. „Diese blutgierigen Geier (die Inquisitoren) gehen über ihre Vorrechte hinaus und drängen sich ungesetzlich in das Gebiet der ordentlichen Richter ein, indem sie sich anmaßen, über Dinge abzuurteilen, die gar nicht ketzerisch sind, sondern nur anstößig oder sonst irrtümlich ... Der Inquisitor darf

eine Leibesstrafe in eine Geldstrafe verwandeln; so kommt es, daß die Inquisition unter jenen Unglücklichen nicht wenige hat, die eine jährliche Steuer zahlen müssen, wenn sie nicht von neuem angeklagt werden wollen." Solche Erpressungen scheinen besonders in Italien üblich gewesen zu sein; auch Cardanus klagte bitter darüber, daß Ankläger und Richter sich durch die Hexenprozesse bereicherten und Fabeln erfanden, um den Schein des Rechtes zu wahren.

Es wird Moralisten geben, die den Beweggrund des Hasses oder der Rachsucht noch gemeiner finden werden als den der Habsucht; ich möchte es auf die Umstände ankommen lassen. Übrigens hatte es der Gepeinigte zur Zeit der Hexenverfolgungen überaus leicht, sich an seinem Peiniger zu rächen. Wenn ein kleines Kind die Dienstmagd nach einem Zanke, wenn der Ehemann seine Frau aus Überdruß, wenn irgendein Mensch einen anderen aus grundloser Bosheit der Zauberei beschuldigte, so folgte auf die Anzeige mit ziemlicher Sicherheit Prozeß und Verurteilung; das Verfahren sorgte durch die Folter für den Erfolg. Mitunter führte die Rachsucht zu grotesken Ergebnissen. Da gab es Hexen, die unter der letzten Tortur ihren Richter als Genossen der Teufelsfeste angaben und ihn selbst so der Folter und dem Holzstoß preisgaben. Da gab es Hexen, die in ihrer Verzweiflung hochgestellte Personen anzeigten und in seltenen Fällen wirklich eine Niederschlagung der ganzen Untersuchung erwirkten.

Es braucht nicht erst hinzugefügt zu werden, daß die reineren und die ganz unreinen Beweggründe den Hexenprozeß nicht hätten so ausbreiten und so lange dauern lassen können, wenn nicht die Einstellung des öffentlichen Geistes auf diesen Greuel vorausgegangen wäre; der Niedergang der Religion hatte zu einer allgemeinen Teufelsfurcht geführt, der Niedergang der Jurisprudenz zu einem Aufhören des Rechtsschutzes; und als die Kirche den Hexenprozeß brauchte, um die Ketzer zu treffen, da raffinierte sie in ihrem unfehlbaren Machtgelüste das Beweismittel der Folter. Dieses Mittel wirkte so zuverlässig, die Geständnisse steigerten überdies Hexenwahn und Hexenangst so maßlos, daß man sich nicht über die lange Dauer der Ungeheuerlichkeit wundern darf, sondern nur etwa darüber, daß die Sache überhaupt einmal ein Ende nahm.

Bis dahin sind im Namen Gottes nach Schätzungen, denen freilich nicht die statistischen Zählungen unserer Tage zugrunde liegen, Hexen in solcher Menge lebendig verbrannt worden, daß wir vor der Nennung der Ziffer zurückschaudern; es muß sich um mehrere Millionen von Opfern gehandelt haben, deren jedes zuerst teuflische Folterqualen und dann die entsetzlichste Todesart erlitt. Im Namen des Christengottes. Und nur langsam standen einzelne tapfere Männer, die nicht immer freie Geister

waren, gegen den methodischen Wahnsinn auf; ein Ende fand die Schmach wirklich erst, als in der Weltanschauung oder im Unterbewußtsein der gebildeten Oberschicht der Christengott durch den Deismus, endlich auch dessen abstrakter Gott durch den Atheismus abgesetzt worden war. Erst dann war mit dem Glauben an den Gegengott oder den Teufel auch der Glaube an die Hexen unhaltbar geworden.

Folter

In unseren Tagen, da das Mitgefühl sich bis zur Wehleidigkeit gesteigert hat und Nietzsche das Mitleid darum schon als Sklavenmoral verhöhnen durfte, wo die Urenkel der Hexenrichter beim Anblick der alten Folterwerkzeuge oder bei der Beschreibung ihrer Anwendungen in Ohnmacht zu fallen drohen, wo es eine gesetzliche Tortur — wenigstens eine körperliche — in keinem Strafgesetzbuche mehr gibt, ist eine Kritik dieses Beweisverfahrens überflüssig geworden. Nicht überflüssig scheint mir aber ein Hinweis darauf, daß die Folter im vorchristlichen Altertum gegen freie Menschen nur ausnahmsweise gestattet war (bei sogenannten Majestätsverbrechen), daß sie gesetzlich nur gegen Sklaven angewandt wurde, also gegen Wesen, die überhaupt als Sachen betrachtet wurden, *) daß diese Sklavenfolter wahrscheinlich ohne die christliche Grausamkeit ausgeführt wurde, daß endlich sowohl die ordentliche Verwendung der ganzen Einrichtung wie ihre abgefeimte Bosheit eine Erfindung der Kirche und der kirchlichen Juristen war. Obgleich das Verfahren, von der Religion Christi gar nicht erst zu reden, dem juristischen Gewissen entschieden widersprach; man ergänzte da den sogenannten unvollständigen Beweis einer Schuld durch die Erpressung eines Geständnisses, d. h. man fügte dem Angeklagten so lange gesteigerte Höllenqualen zu, bis er ohne zu wollen und ohne zu denken nachsprach, was man von ihm verlangte, bis er — das war eine wichtige Nebenabsicht der Henkersknechte — die ihm in den Mund gelegten Mitschuldigen nannte. Als der Hexenhammer den Prozeß gegen die armen Weiblein festlegte, war die Folter freilich schon lange in Gebrauch; aber der Gebrauch war kanonisch geregelt worden im Prozesse gegen die Ketzer, durch päpstliche Bullen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Ich gebe nur ein Beispiel für die Schamlosigkeit, mit der die Kirche das Zwangsmittel der Folter gegen jeden Einwand der Jurisprudenz festzuhalten wußte. Die geistlichen Richter waren bei Androhung der Irregularität oder der Exkommunikation verpflichtet, mit der Folterung aufzuhören, bevor der arme Sünder starb oder ihm eines seiner Glieder zerbrochen wurde; vorher brauchten sie nicht aufzuhören.

*) Hatte jemand zum Zwecke der Feststellung einer Tatsache einen Sklaven so gefoltert, daß der Tod erfolgte, so hatte er dem Herrn dieses Sklaven eben nur den Sachschaden zu ersetzen.

Aber selbst diese Einschränkung war ihnen noch unbequem. Da verfügte der Papst Urban IV. (1261), derselbe, der nach dem Tode Friedrichs II., zur Zeit des Interregnums, die Verelendung des deutschen Reichs systematisch betrieb, für die Hinrichtung des letzten Hohenstaufen sorgte und dafür die allgemeine Feier des Fronleichnamsfestes einsetzte, daß in solchen Fällen, wo Übereilung des Inquisitors zu weit gegangen war, der eine geistliche Richter den anderen absolvieren konnte, wodurch dann die Strafe der Exkommunikation oder der Irregularität sofort wieder aufgehoben war.

Der Wahnsinn, in der Erpressung durch Höllenqualen ein Beweismittel der Wahrheit zu erblicken, war schon früh von freien Geistern durchschaut worden. Es mag genügen, die Meinung von Montaigne anzuführen, nach der neuen Ausgabe der alten Übersetzung von Bode (Gesammelte Schriften, III., S. 65): „Es ist eine gefährliche Erfindung um die Tortur; *) sie scheint mehr eine Prüfung der Geduld (richtiger übersetzt: der Beharrlichkeit, patience d'Allemand = deutsche Ausdauer) als der Wahrheit zu sein. Und derjenige, der sie aushalten kann, verbirgt die Wahrheit so gut wie der, welcher solche nicht auszuhalten vermag ... Woraus dann entsteht, daß, wenn der Richter einen Menschen hat foltern lassen, damit er nicht unschuldig hingerichtet werde, er solchen nun unschuldig und gefoltert hinrichten läßt. Tausend und tausend haben durch falsche Bekenntnisse auf der Folter ihr Leben verloren ... Verschiedene Völker, die hierin weit weniger barbarisch sind als die Griechen und Römer, von denen sie Barbaren genannt werden, halten es für scheußlich und grausam, einen Menschen zu martern und seinen Körper zu peinigen, eines Verbrechens wegen, dessen er noch nicht überführt ist. Was kann er für eure Unwissenheit? Seid ihr nicht höchst ungerecht, die ihr, um ihn nicht ohne Ursache zu töten, ihn eine schrecklichere Strafe leiden lasset als den Tod? Um einzusehen, daß dies Wahrheit sei, betrachte man nur, wie oft ein Inquisit lieber, ohne schuldig zu sein, sterben als die Marter der Folter aushalten mag, die schrecklicher ist als die Hinrich-

*) Montaigne gebraucht noch — wie hundert Jahre später Thomas Corneille — den Ausdruck gehennes, der (doch wohl) aus dem hebräischen gehinnom, dem Höllental, die Bedeutung „Qual" behielt, im Neufranzösischen als gêne immer noch einen gewissen Zwang bedeutete und erst im deutschen genieren (sich) ganz albern wurde: sich schämen, sich zieren. Die technische Bezeichnung für das Gerichtsverfahren der Folter war in Frankreich entweder torture oder noch gewöhnlicher das unschuldige Wort question, das als „peinliche Frage" auch in die deutsche Rechtsterminologie überging. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Inquisition und question den gleichen entsetzlichen Mißbrauch des harmlosen lateinischen Wortes für Untersuchung in die Welt gesetzt haben. Es war dem Christentum und seinen Inquisitoren vorbehalten, das Hervorpressen eines Bekenntnisses durch Höllenqualen zu einem neuen Beweise zu machen für das Dasein Gottes, des Teufels und der Hexen.

tung selbst und oft durch ihr Übermaß der Hinrichtung zuvorkommt und sie vollzieht." Was sich gegen den Nutzen der Folter irgendwie sagen läßt, das hat la Bruyère nüchtern und kurz zusammengefaßt: „La question est une invention merveilleuse et tout à fait sûre pour perdre un innocent qui a la complexion faible, et sauver un coupable qui est né robuste."

Die Folter verschwand nur langsam aus dem Gerichtsverfahren der Niederlande und Englands; nach einer hübschen Anekdote sagte (1627) der Leutnant Felton, der Mörder Buckinghams, des beim Volke verhaßten Günstlings von Karl I., als ihm vor der Hinrichtung auch noch die Folter angedroht wurde (Felton sollte seine Mitschuldigen nennen, der Vorsitzende des Gerichtshofs war der Bischof Lord): „Herr Bischof, ich weiß nicht, was mir die Folterqualen auspressen werden; es ist aber möglich, daß ich Sie als meinen Hauptschuldigen bezeichne oder irgendein anderes Mitglied des Staatsrats; es wäre also gut, mir überflüssige Martern zu ersparen." In Preußen wurde die Folter sofort nach dem Regierungsantritt Friedrich des Großen abgeschafft, sogar in Rußland durch Katharina II. 1769. Nur in Frankreich, dem Lande der Encyclopédie und Voltaires, blieb sie bis zur großen Revolution in gesetzlicher Kraft und in Übung. Der Artikel „Question" der Encyclopédie ist in seinem ersten Teile mit überraschender Zurückhaltung geschrieben, mit historiographischer Ruhe, ohne jede Entrüstung; der zweite, philosophische Teil verlangt freilich die Abschaffung der Folter, aber nur wie etwa die Abschaffung des Duells. Voltaire hat der Sache in seinem Dictionnaire philosophique zwei Artikel gewidmet, unter den Schlagworten „Question" und „Torture". Das erste Stück rühmt die Kaiserin von Rußland und verlangt die Aufhebung der Folter, doch mit der seltsamen Einschränkung, die auf römisches Recht zurückgeht: niemand würde etwas dagegen haben, daß Königsmörder gefoltert würden. Sonst enthält schon das erste Stück manches gute Wort. „Ich habe immer vermutet, daß die Tortur von Dieben erfunden worden ist, die bei einem Geizhals eingebrochen waren und seine Schätze nicht finden konnten." ... „Man hat den Zweikampf ein Gottesurteil genannt; man müßte die Folter ebenso ein Gottesurteil nennen" ... „Ich wage es fast zu sagen, daß dieser Greuel, in der Zeit der Aufklärung und des Friedens begangen, schlimmer ist als die Bluttaten der Bartholomäusnacht, die in die Finsternis des Fanatismus fallen." Der ganze echte Voltaire mit seinem trotz alledem entzückenden Grinsen kommt aber erst im zweiten Stücke zum Worte. „C'est une étrange manière de questionner les hommes." Ein Straßenräuber hat die Folter zuerst in Anwendung gebracht; die Eroberer haben den nützlichen Brauch übernommen gegen Menschen, denen sie eine böse

Absicht zutrauten, z. B. die Absicht, frei zu sein. Auch die göttliche Vorsehung foltert uns mitunter vor dem Tode durch entsetzliche Krankheiten; und weil die ersten Machthaber nach der Meinung ihrer Höflinge Ebenbilder der Gottheit waren, handelten sie nach Kräften wie die Vorsehung. Mit ungeheurer Ironie wird bemerkt, daß ein so sanftes, mitleidiges und wackeres Volk wie die Juden die Folter gar nicht gekannt habe; das auserwählte Volk hatte dieses Beweismittel gar nicht nötig, es konnte die Wahrheit entweder ausknobeln lassen oder seinen Oberpriester fragen. Und unbarmherzig bekommt Frankreich moralische Rutenstreiche dafür, daß es bei der Einrichtung der Folter beharre. Die übrigen Völker Europas kennen Frankreich nur als das Land der Romane und der Verse, des guten Theaters und der guten Oper und der gefälligen Mädchen; sie wissen nicht, daß es im Grunde keine grausamere Rasse gibt als die französische. Wenn so ein Gerichtsrat, der für sein Geld das Recht erworben hat, seinen Nächsten zu vivisezieren, nach der Sitzung zum Mittagessen nach Hause kommt, fragt ihn die Frau neugierig: „Schatz, hast du heute niemand foltern lassen?“

In Deutschland hatte Thomasius schon 1705 eine besondere Schrift gegen die unchristliche Tortur herausgegeben; er gab damit wie mit seiner ganzen Rechtsphilosophie den Ton an für die Vermenschlichung des Strafrechts in Preußen; doch selbst dieser unermüdliche Aufklärer erhoffte eine völlige Abschaffung der Folter erst für eine spätere Zeit. Der Inquisitionsprozeß, der jeden Verdächtigen auf jede unbegründete Anzeige hin zu zerfleischen gestattete, schien eine ebenso unausrottbare Einrichtung des christlichen Staates, wie man sich im Altertum ein bürgerliches Leben ohne die Einrichtung der Sklaverei nicht vorstellen konnte; die Aufhebung der Sklaverei schien damals eine Utopie zu sein, die Aufhebung der Folter schien eine Utopie bis ins 18. Jahrhundert hinein.

Bevor ich mich nach der notwendigsten Darstellung der Greuel jetzt der Geschichte des Kampfs gegen die herrschende Hexenreligion zuwende, verdient doch einer der bösartigsten Theologen dieser Religion besondere Erwähnung.

Jakob I., der König von England und Schottland, ebenso dumm wie gelehrt, ebenso eitel wie boshaft, hatte, als er nur erst Schottland regierte, eine Dämonologie herausgegeben, die mit königlicher Entschiedenheit alles noch besser weiß als die Theologen es wissen; ein gewisser Rationalismus im einzelnen macht das Buch noch ekelhafter, als uns der brutal gläubige Hexenhammer erscheint. Die Hexen fahren körperlich durch die Luft nur durch kleine Entfernungen; blitzschnelle Fahrten nach entfernten Orten werden nur im Geiste ausgeführt, weil

die Raschheit der Bewegung das Atmen hindern würde. Die Unzucht mit dem Teufel sei möglich, die Erzeugung von Kindern nicht; vor der Reformation habe es in England mehr Geister und Gespenster gegeben, jetzt mehr Hexen; das häufigere Vorkommen von Hexen in barbarischen Gegenden (Lappland, Finnland, den shetländischen Inseln) komme daher, daß des Teufels Unverschämtheit immer gröber werde, je dicker die Unwissenheit sei. Der Teufel sei ein Affe Gottes; so huldigen die Hexen ihrem Herrn durch einen Kuß auf den Hintern, wie Moses den Herrn nur von hinten sah.

Nun aber genug und übergenug von den Stiftern und Heiligen der Hexenreligion; es ist Zeit, zu den Befreiern von diesem Wahne überzugehen.

Zwölfter Abschnitt

Befreiung von der Hexenreligion

Agrippa von Nettesheim

Der schon genannte Agrippa von Nettesheim (1486—1535) hat der Reformationszeit ein Werk geschenkt, das voll ist von Ketzerei und Aufklärung, über „die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften"; doch er war seinem Charakter nach zu gottlos für einen Ketzer, zu unehrlich oder zu abergläubisch für einen Aufklärer. Ein Tollkopf auf eigene Faust, der durch Alchimie, Astrologie, Scharlatanerie und andere geheime Künste nach Geld und Ehre strebte und nur einmal, in bedrängter Lage, sein skeptisches Bekenntnisbuch wie einen Aufschrei hervorstieß, ohne darum seine okkultistischen Schriften für immer zu verleugnen. Eine von den problematischen Naturen im Sinne Goethes: keiner Lage gewachsen, in der sie sich befinden, und denen keine genug tut. Ein unzuverlässiger und schon darum unglücklicher Mensch. Es muß ihm aber hoch angerechnet werden, daß er den Hexenwahn nicht nur in seinem skeptischen Buche so leidenschaftlich bekämpfte wie jede andere Meinung der Zeit, sondern daß er sogar in einer amtlichen Stellung, so ungefähr als Syndikus von Metz, die Rettung einer Hexe gegen die Dominikaner durchsetzte. Übrigens war er zwei Jahre lang der Lehrer und Erzieher von Weyer und hat wahrscheinlich diesen tapfersten Gegner des Hexenwahns entscheidend beeinflußt. Für das Leben und die Schriften Agrippas darf ich auf meine eigene Einleitung zu seinem Hauptwerke verweisen (Bibliothek der Philosophen, 5. und 8. Band). Hier will ich nur einige Züge hervorheben.

Agrippa war zwar ein Deutscher, aus Köln gebürtig, reiht sich aber nach seiner Lebensführung den schlimmeren italienischen Humanisten an; er war wie sie gelehrt und gewissenlos, gierig und selbstsüchtig. Auch sein

in manchen Stücken gewaltiges Hauptwerk „über die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften" ist nicht skeptisch im Geiste einer ruhigen Abgeklärtheit, sondern nur ein letztes Wort der Verzweiflung. Agrippa hatte nach der Schlacht von Pavia seine Stellung als Leibarzt der Königin-Mutter von Frankreich eingebüßt, er war aus Trotz (vielleicht aus Rache) in die Dienste des Connétable von Bourbon getreten, und der Connétable war bei der Belagerung von Rom umgekommen, gegen die Prophezeiung Agrippas. Das war 1527. Agrippa war mit Frau und Kindern dem Hunger preisgegeben. Da vergaß er in wildem Hochmut seinen ganzen Lebensplan, Zauberei, Kabbala, Wichtigtuerei mit seinem ärztlichen und geheimen Wissen, da vergaß er alle gewohnte Rücksicht auf Fürsten und Höfe, auf die weltlichen und geistlichen Fakultäten und schleuderte mit grimmigem Lachen seine letzte Überzeugung „de incertitudine et vanitate omnium scientiarum atque artium" aus sich heraus. Es war ein geradezu zynischer Streich von ihm, eine für uns kaum begreifliche Frechheit, das okkultistische und das skeptische Werk beinahe zu gleicher Zeit zu veröffentlichen und sich nicht darum zu bekümmern, daß das eine vom anderen aufgehoben wurde; eine Geschichte der Gottlosigkeit wird von diesem unerhörten Widerspruche kaum berührt, weil doch auch die magischen Bücher Agrippas, soviel oder sowenig er von ihrem Inhalte in den Jahren der Drucklegung noch ehrlich geglaubt haben mag, eher heidnisch als christlich waren. Berührt wird unsere Geschichte durch diesen Zynismus nur insofern, als wir es da einmal mit einem starken, ja eigentlich faustischen Geiste zu tun haben, den ein Moralist freilich sehr niedrig einschätzen dürfte. Wie der Faust des Volksbuches war Agrippa von Nettesheim bei allem Titanismus auf der Oberfläche seines Lebens ein Abenteurer und Schwindler; vielleicht hat Goethe, der das Bekenntnisbuch Agrippas als Knabe entsetzt gelesen hatte, manchen Zug für seinen Faust benützt, der ja nicht der Faust des Volksbuches ist. Und manchen Zug des diabolischen Hofrats Hüsgen für seinen Mephistopheles. Hüsgen, ein Feind Gottes und der Menschen, hatte dem Knaben Goethe das Buch Agrippas empfohlen, ihn zu einem Pessimisten zu machen gesucht und ihn einmal mit dem Worte aufgeschreckt: „Auch in Gott entdeck' ich Fehler."

Agrippas kabbalistischer Aberglaube, der sich — wie gesagt — mit seiner Kirchenfeindschaft recht gut verträgt, stimmt wirklich sehr schlecht zu seiner Bekämpfung des Hexenwahns; denn wer das Dasein aller anderen Zauberer lehrte, hatte keinen Grund, das Dasein von Hexen zu leugnen. Trotzdem hat Agrippa den Hexenprozeß der Inquisitoren mit der äußersten Schärfe angegriffen, auch bereits mit den theologischen Gründen (daß die Taufe ja gegen den Teufel schützen müsse) Weyers;

er hat auch schon auf die Infamie hingewiesen, mit der die Hexenrichter und die bischöflichen Gerichtsherren durch die Prozesse Geld erpreßten. (Man vergleiche das 96. Kapitel, II., S. 137 ff. meiner Ausgabe.)

Zu einem deutlichen Atheismus bekennt sich Agrippa übrigens (um das gleich hier zu sagen) an keiner Stelle seines Bekenntnisbuches, ist aber nicht weit davon, ist jedenfalls ein dezidierter Nichtchrist. Von den Einrichtungen des Katholizismus redet er mit äußerster Verachtung; die meisten Päpste seien Pharisäer und Heuchler gewesen, die Kutte sei eine Erfindung des Teufels, das päpstliche Recht aus schändlichem Geize wider Gottes Wort entstanden, die Bettelmönche seien Schmarotzer, viele Geistliche Kuppler; man glaubt oft Luthers Stimme zu vernehmen, den Agrippa viel gerühmt, den er den unbesiegten Ketzer genannt hat, ohne sich jedoch der Reformation anzuschließen. Vielleicht mit aus Vorsicht, wie Erasmus, vielleicht aber doch, weil er überhaupt außerhalb des Christentums stand. Allerdings deckt er sich in dem Untertitel seines Buches, dann in einem besonderen Kapitel, dem 100., und in seiner Verteidigungsschrift mit dem Vorgeben, er habe das untrügliche Wort Gottes über alle trüglichen Wissenschaften gestellt; allerdings beruft er sich (II., S. 274) auf die scholastische Lehre von der doppelten Wahrheit, mit der sich so viele mittelalterliche Aufklärer behalfen; aber die Ironie, mit welcher Agrippa die Apostel zuerst Esel nennt (II., S. 180) und sich dann mit einer Lobrede auf die Esel zu schützen sucht, ist denn doch zu durchsichtig, als daß man an irgendeine Achtung vor der Bibel glauben könnte. Dazu kommt noch, daß Agrippas blutige Ironie (man beachte besonders die Stelle über Bibel und Papst I., S. 253) seinen Zeitgenossen unmittelbarer verständlich und darum belustigender sein mußte als uns. Endlich läßt Agrippa (im 56. Kapitel, I., S. 221) trotz eines rechtgläubigen Vorbehaltes keinen Zweifel darüber, daß er alle positiven Religionen, auch die christliche, als auf dem Belieben ihrer Stifter, also doch auf Betrug beruhend ansehe, als Erfindungen, in denen außer der Eitelkeit auch eine nicht geringe Bosheit enthalten sei. Nur eine unklare Naturreligion mag er etwa als den Menschen angeboren anerkennen, mit Berufung auf Aristoteles, den er übrigens oft und ganz unchristlich beschimpft, nicht anders als Luther es getan hatte.

Seine eigenen menschlichen Schwächen hat Agrippa sicherlich noch besser gekannt als wir, soweit sie nicht Charakterzüge der damaligen Gelehrten waren und ihm darum nicht ins Bewußtsein zu kommen brauchten; ein Sündenbekenntnis hat er freilich niemals abgelegt. Um so stolzer aber sich auf geistigem Gebiete eines seit Beginn der christlichen Zeit unerhörten Titanismus und Agnostizismus gerühmt. Ein lateinisches

Epigramm, das er hinter das Inhaltsverzeichnis seines Buches wie versteckt hat, schließt mit den faustischen Worten: „Agrippa ist ein Philosoph, ein Dämon, Heros, Gott und alles.“ Und die Widmung: „Nichts zu wissen, das glücklichste Leben.“ Nihil scire felicissima vita.

Weyer

Mit ungleich größerem Ernste als der geniale Scharlatan Agrippa von Nettesheim hat sein Schüler Johannes Weyer (geb. 1516 in Nordbrabant, gest. 1588) den Kampf gegen den Hexenwahn in dessen schlimmster Zeit aufgenommen. Ich bleibe bei der Namensform Weyer, obgleich die lateinischen Ausgaben seines Hauptwerkes regelmäßig die Form „Wierus“ zeigen und deutsche Berichterstatter ihn gewöhnlich „Wier“ nannten. Binz hat überzeugend nachgewiesen, was übrigens schon Albrecht von Haller wußte, daß der niederländische Arzt sich in seiner Muttersprache etwa Wier schreiben konnte, was aber auf holländisch zweisilbig wie Weier ausgesprochen wurde, daß er und seine Söhne in deutschen Urkunden nie anders als Weyer hießen und daß der lateinische Name (Piscinarius) ebenfalls auf „Weiher“ hinweist. Entscheidend scheint mir, daß die erste deutsche Ausgabe seines Buches von der Zauberei (1567), an deren Herstellung er offenbar beteiligt war, den Herrn Johann Weyer als Verfasser nennt.

Das Religionsbekenntnis Weyers kann uns gleichgültig sein; nicht aber die offenbare Tatsache, daß es ihm selbst recht gleichgültig war, daß er den Protestantismus hochschätzte, zu einem förmlichen Übertritt aber nicht Veranlassung fand. Er war wie Erasmus indifferent; lebte aber in einer stilleren Zeit, in welcher ihm unter dem Schutze seines Herzogs eine entschiedene Stellungnahme erspart blieb. In der lateinischen Urschrift seines Zauberbuches hält er mit dem Lobe protestantischer Männer und Lehren etwas zurück; die deutsche Ausgabe nähert sich der Reformation weiter. Ich kann aber nicht finden, daß die lebhafte Stelle der ersten deutschen Vorrede ein Bekenntnis zum Protestantismus enthalte. Weyer redet da nur zu deutschen Protestanten und benützt die Gelegenheit zu dem erregten Vorwurfe, die Reformation habe den katholischen Hexenwahn beibehalten. „Wir sind so sehr fromm, wir sind evangelisch, wir sind dies und jenes, damit wir uns entschuldigen und rein machen wollen ... derhalben sucht man anderswo Hilf' und Rettung, hat seine Zuflucht zu den Wahrsagern, greift etwan die alten Weiber, macht ein Brandopfer davon, so kann Meister Hans (der Henker) das Ungewitter mit dem Feuer stillen und alles Unglück abwenden.“ Leider wüte die Hexenverfolgung bei der reformierten Kirche am meisten. (Ebenso einseitig offen klagt später der tapfere Jesuit Spee darüber, daß der Hexenaberglaube bei den Katholiken besonders stark sei.) Beachtenswert ist es,

daß Weyer den lateinischen Urtext mit der Erklärung schließt, er unterwerfe sich dem billigen Urteile der katholischen Kirche und sei zu einem Widerrufe bereit, daß aber in der deutschen Ausgabe das Wort „katholisch“ durch „allgemein christliche Kirche“ wiedergegeben wird. Auch in einer medizinischen Schrift von 1580 redet er (in der Widmung an eine protestantische Gräfin) vom Evangelium als der reinen Lehre und von dem „rechten Brauch“, ersetzt aber in späteren Auflagen die Worte durch „reformierten Brauch“. Man kann wohl sagen, daß Weyer schon seit seinem fünfzigsten Lebensjahre innerlich dem protestantischen Glauben zuneigte, den äußeren Übertritt niemals vollzog und in der lateinischen Originalausgabe seines Hauptwerkes gar nicht Partei nahm, weil er die Wirkung bei den Katholiken nicht abschwächen wollte.

Edelin

Jedenfalls ist er von Janssen ohne jedes Recht für den Katholizismus in Anspruch genommen worden. Wollte man einem Katholiken die Ehre geben, schon früher gegen den Hexenwahn aufgetreten zu sein, so hätte man Edelin nennen müssen, den Prior von St. Germain-en-Laye; der (vgl. S. 385) hatte gegen den Zauberglauben gepredigt, hatte dann widerrufen und bekennen müssen, er habe selbst an einem Hexensabbat teilgenommen und habe auf Anstiften des Teufels zur Schädigung der Kirche alle Zauberei für Einbildung erklärt; er wurde für seine fußfällige Abbitte zu lebenslänglichem Kerker begnadigt. Nur darf nicht übersehen werden, daß dieser Fall sich 1453 ereignete, also ein Menschenalter vor der amtlichen Bestätigung des Hexenwahns durch eine päpstliche Bulle, und daß bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts sich manche Bischöfe — wie erzählt — der Mitwirkung bei den Hexenprozessen widersetzten. Auch die Notiz über Edelin entnehme ich dem Buche von Carl Binz „Doctor Johann Weyer, ein rheinischer Arzt, der erste Bekämpfer des Hexenwahns“ (2. Auflage 1896), dem ich überall folge, wo ich nicht auf die lateinische Urschrift „Joannis Wieri de Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Veneficiis“ (Basel 1566) und auf die deutsche Übersetzung von 1586 zurückgreife.

Weyer

Johann Weyer wurde zu Grave an der Maas als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns geboren; Brabant gehörte damals politisch zu Deutschland; er selbst nennt einmal die deutsche Sprache, womit er aber das niederländische Niederdeutsch gemeint haben kann, seine Muttersprache. Er war noch nicht siebzehn Jahre alt, als er dem tollen Agrippa von Nettesheim übergeben wurde, um in dessen Hause unterrichtet und erzogen zu werden. Das war 1532 zu Bonn, wo Agrippa, eben aus den Niederlanden vor seinen Schulden und der Ungnade des Kaisers entflohen, unter dem Schutze des Erzbischofs von Köln, eines heimlichen

Lutheraners, für kurze Zeit ein behagliches Heim gefunden hatte. Agrippa hatte damals sein skeptisches Bekenntnisbuch von der „Eitelkeit der Wissenschaften" schon herausgegeben und darin seine Meinung über Inquisition und Hexenprozeß schneidend genug ausgesprochen. Für seine Zeitgenossen, wohl auch für seinen jungen Schüler Weyer, war er aber zunächst ein berühmter Arzt, der sich mit Magie, Alchimie und allen okkulten Wissenschaften beschäftigte, gewiß auch selbst, von Aberglauben und Zweifel hin und her gerissen, allerlei Zauberwerk trieb. Als Agrippa drei Jahre später starb, zu Grenoble, erzählte man von seinem Ende Geschichten, die wieder an das alte Volksbuch Faust erinnern. Ein schwarzer Hund — der sein „Herr" gewesen sein mußte, weil Agrippa das Tier Monsieur nannte — sei bis zu seiner letzten Stunde um ihn gewesen; an seinem Todestage habe Agrippa das Halsband des Hundes, das magische Zeichen trug, abgenommen und gerufen: „Hinweg, du verfluchtes Geschöpf, durch das ich mein Heil verloren habe"; der Hund sei in den Wellen des Flusses verschwunden und in derselben Stunde sei Agrippa vom Teufel geholt worden.

Das Interesse, oder doch mein Interesse, an diesem Berichte ist so groß, daß ich die ganze Stelle nach der Übersetzung von 1586 hersetzen will. Weyer redet von dem Zauberbuche, das man seinem ehrwürdigen alten Tischherrn und Präzeptor (meo olim hospiti et praeceptori honorando) zugeschrieben. „Und dieweil ich einmal auf Cornelium Agrippam kommen bin, so kann ich der lieben Wahrheit zu Gutem nicht verschweigen, was davon zu halten sei, daß etliche namhaftige Leute schreiben, er habe bis an sein letztes Seufzen einen Teufel zum Gefährten und in Hundsgestalt mit sich laufen gehabt, welcher zuletzt auch nach seinem Tod verschwunden sei. Was nun meine Person hie anlangt, kann ich mich fürwahr nicht genugsam verwundern, was doch diese hohe und ansehnliche Leute für Nöt angangen sei, daß sie solche lahme Zoten und ungeschickte Ding haben gedenken, reden und durch den öffentlichen Druck ausprengen dürfen, dessen sie keinen anderen Grund und besseren Beweistum auflegen können, denn das gemeine Geschrei der Leute, welches doch erstunken und erlogen ist. Was aber den schwarzen Hund anlangt, ist es wohl wahr, daß er einen gehabt hat, der ziemlichen groß gewest und einen französischen Namen Monsieur gehabt, welches auf teutsch soviel heißt als ein Herr; habe ihn auch besser gekannt denn keiner, ja mit meinen Händen zum oftermalen, wann ich etwan mit Agrippa ausgangen bin, an einem hären Strick selbst daher geführet; ist aber nicht, wie die Sage gehet, ein Teufel, sondern ein rechter, wahrhaftiger, natürlicher Hund gewest und zu Wahrzeichen ein Männlein, welchem er auch, alldieweil

ich noch bei ihm zuhaus gewesen, eine Hündin auferzogen, die an Farben und Gestalt des Leibes dem Männlein gar ähnlich gesehen und auf französisch Madamoselle geheißen, welches auf teutsch so viel heißt als eine Frau im Haus. Daß aber das Geschrei von ihm ist auskommen, mag vielleicht die Ursach sein, dieweil er den Hund so lieb hatte, auch zuweilen, wie vieler Gebrauch ist, küßete und gemeiniglichen bei sich am Tische an seiner Seite sitzen, und nachdem er anno 1535 sein Weib die Mechlerin zu Bonn verstoßen, bei sich in seinem Bette unterm Leiltuch des Nachtes schlafen hatte, wie er denn auch stets fast den ganzen Tag über in dem Gemach, da Agrippa seine Librarey innen hatte, die traun groß und herrlich war, auf dem Tische zwischen mir und ihm lage, wann wir gegen einander über saßen und studiereten. Es mag auch das Geschrei vielleicht daher seinen Ursprung überkommen haben, dieweil Agrippa, dazumal mein Herr, stets daheim über seinen Büchern saß, auch oft in acht ganzen Tagen nicht ein Tritt vors Haus heraus täte und doch gemeiniglich alles wußte, was hin und wieder geschahe oder sich zutruge. Dieses haben etliche unverständige groben Leute, auch da ich noch bei ihm gewesen bin, dem Hund als einem Teufel zugeschrieben. Aber in der Wahrheit davon zu reden, so hatte ers nirgend anders woher denn aus den Briefen, die von allen Orten und Enden her durch gelehrte Leute an ihn geschrieben wurden." (S. 98. Weyer erwähnt noch, daß er sich zu Paris aufhielt, da Agrippa im gleichen Jahre zu Lyon gefangen gesetzt wurde und bald darauf in Grenoble starb. Diese ganze Erinnerung an Agrippa steht noch nicht in der dritten lateinischen Ausgabe von 1566.)

Weyer blieb bei Agrippa in Bonn, dann begab er sich nach Frankreich, wo er in Paris und Orleans studierte; den medizinischen Doktorgrad erlangte er 1537 in Orleans. Es scheint eine Fabel zu sein, daß er abenteuerliche Reisen nach Afrika und gegen Kleinasien hin gemacht, und daß er noch in Frankreich einen Band lateinischer Gedichte herausgegeben habe. Seit 1540 lebte er als Arzt in Deutschland, seit 1550 als Leibarzt des Herzogs Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg. Das kleine Herzogtum machte damals in den Staatskanzleien viel von sich reden, weil das Aussterben des Fürstenhauses erwartet wurde und danach ein kleinerer oder größerer Erbfolgestreit; selbstverständlich waren auch die religiösen Parteien an dem Ausgange dieses Streites beteiligt. Weyers Herr, der Herzog Wilhelm III., erlitt 1566, als er zu dem Reichstage nach Augsburg reiste, einen ersten Schlaganfall; er lebte zwar noch bis 1592; blieb aber kränklich, war halb gelähmt und vorübergehend geistig gestört. Er war vorher ein ausgesprochener Indifferentist, gegen die Protestanten mindestens sehr duldsam; sein Leibarzt Weyer, der sehr viel um ihn war,

muß seinen Einfluß zugunsten des Protestantismus oder doch der Religionsfreiheit ausgeübt haben; wahrscheinlich wurde sein Rat auch in politischen Dingen eingeholt. Der spanischen oder kaiserlichen oder katholischen Partei war dieser Arzt, wohl schon seit der Herausgabe seines Aufklärerbuches ein Dorn im Auge. Wir wissen, daß der berüchtigte Alba von den Niederlanden aus in Spanien angeberisch vor Leuten aus der Umgebung des Herzogs warnte, um Gottes willen und um der spanischen Herrschaft willen. Sicherlich war nur oder auch Weyer gemeint. Eine solche Anzeige war in jenen Tagen nicht ganz ungefährlich. Die spanische Partei scheute kein Mittel, das Herzogtum Jülich-Cleve-Berg dem Katholizismus zu erhalten. Als unter dem kinderlosen Nachfolger des Herzogs Wilhelm der Anfall des Herzogtums an protestantische Erben unmittelbar zu drohen schien, wurde die Herzogin (höchst wahrscheinlich) von der spanischen Partei ermordet und ein grotesker Versuch gemacht, die Impotenz des Herzogs in einer zweiten Ehe durch geistliche Beschwörung zu vertreiben. Das an einem Hofe, dessen Leibarzt Weyer gewesen war. Schon in seinen letzten Regierungsjahren war Herzog Wilhelm, auf dessen milde und vernünftige Gesinnung Weyer bauen zu dürfen geglaubt hatte, wieder ganz in den Händen der Spanier, und die aufklärerische Lebensarbeit seines Leibarztes schien vergeblich gewesen zu sein.

Das Buch, das Weyer 1561 auf dem Schlosse Hambach bei Jülich zu schreiben begonnen hatte, während der Herzog mit seinem Hofe sich, noch ein gesunder Mann, dem Weidwerk hingab, war 1563 erschienen; in der Widmung an den Herzog wird ehrlich gesagt, daß es sich gegen die gottlosen Albernheiten des Hexenhammers richte. Wer das Buch heute ohne vorbereitende geschichtliche Schulung liest, wird einigermaßen enttäuscht sein über die Gemeinplätze, die dem Hexenwahn entgegengestellt werden; aber das Aussprechen solcher Gemeinplätze war damals eine tapfere Tat. Wer das Teufelsbündnis der Hexen leugnete, der wagte selbst den Feuertod.

Das ist aber das Besondere an der Schrift Weyers, daß er, ein Kind seiner Zeit, den grauenhaften Unfug der Hexenprozesse bekämpfen zu können glaubte, ohne den Teufel zu leugnen. In einer Zuschrift an den unbesiegten Kaiser und an alle weltlichen und geistlichen Fürsten, die dem Buche von der dritten Auflage an beigegeben ist, beschuldigt Weyer den Teufel, diesen alten Fuchs und Tausendkünstler, der Christenheit den Schandfleck der Hexenprozesse aufgedrückt zu haben.

Im ersten Teile des Buches selbst, der dem Wesen und der Geschichte des Teufels gewidmet ist, gibt er eine ganze theologische Satanologie, und einige Stellen lassen darauf schließen, daß er an das Dasein des

Teufels so ehrlich geglaubt habe wie an das Dasein Gottes. Es ist ihm auch gar nicht darum zu tun, den Teufelsglauben zu zerstören; für einen solchen Atheismus oder Adiabolismus war die Zeit noch nicht reif. Er weiß freilich auch ganz gut, daß eine Leugnung des Teufels den Verfasser auf den Scheiterhaufen bringen und den armen Hexenweiblein nichts nützen würde. Er beschränkt sich also darauf, die Übermacht des guten Gottes über den bösen Teufel aus der Schrift zu beweisen: alle Wunder Gottes, wie die Schöpfung aus dem Nichts oder wirkliche Verwandlungen der Körper, seien für den Teufel unnachahmlich. Der wichtigste Umstand ist: der Teufel sei ein Geist, habe keinen Körper, habe also auch nicht die Glieder und die Säfte, um mit einer Hexe Unzucht treiben oder Kinder zeugen zu können.

Es ist überhaupt eine eigene Sache um die Frömmigkeit und um das Christentum Weyers. In den einleitenden Schriftstücken und im Abschiede vom Leser, wohl auch in einigen Anweisungen über die Behandlung der Besessenen, klingt etwas wie ein Kanzelton durch, ja, Weyer wird in seinem Eifer sogar recht pfäffisch, wenn er ein schreckliches Ende von Angebern, Hexenrichtern und selbst von Zuschauern der Hinrichtungen für eine Rache Gottes erklärt oder eine solche Rache gar herbei wünscht. Durchaus nicht fromm ist aber sein Zorn gegen die hexengläubige Geistlichkeit und sein Hohn gegen allerlei christlichen Aberglauben. Was er da z. B. über die Wirkung der geweihten Glocken vorbringt und daß man die alten Bräuche nicht beobachten müsse, das könnte ihn noch heute in den Ruf eines Religionspötters bringen. Besonders unkirchlich und für seine Zeit starkgeistig ist es, daß Weyer hie und da eine Tracht Prügel als das wirksamste Heilmittel der Besessenheit empfiehlt. Eine adelige Gutsherrin ließ einem Mädel, das in der Kirche bei einer bestimmten Stelle des Gottesdienstes regelmäßig Krämpfe bekam, den Hintern kräftig mit einer Rute bearbeiten, und das Mittel half. Vorsichtig fügt Weyer hinzu: das gleiche Augenwasser helfe nicht gegen jede Augenkrankheit. Vielleicht war es verhängnisvoll für die Wirkung des Buches, daß Weyer es als ein Arzt verfaßte, nicht — wie er in der Widmung und dann wieder auf einer der letzten Seiten hervorhebt — als ein Jurist oder ein Theologe. Der Arzt habe täglich Veranlassung, sich über den Aberglauben zu ärgern, auch über den Aberglauben der Ärzte und Chirurgen. Als Arzt behauptete er, der fleischliche Umgang des Teufels mit den Hexen wäre unmöglich; als Arzt untersuchte er die Wirkung von Tollkirsche, Bilsenkraut und anderen Giften auf die Einbildungskraft der armen Weiblein im Wachen und im Schlafe und erklärte so aus der Hexensalbe viele Erscheinungen, ohne jedoch darüber die Tatsache der

psychischen Ansteckung zu übersehen. Immer wieder kehrt er zu dem Satze zurück, man dürfe natürliche Dinge nicht aus übernatürlichen Gründen erklären. Wenn die Besessenen Nadeln, große Nägel und Tuchlappen ausbrechen (was sehr beliebt war), so untersucht er wie ein moderner Sachverständiger den Magen, vergleicht die Ausdehnung der Gegenstände mit der der Speiseröhre und kommt zu dem Ergebnisse, daß all das Zeug im Munde versteckt war. Die Impotenz der Männer, die man lieber den alten Hexen als allzuvielen jungen Hexlein zuschrieb, behandelt er mit der derben Unbefangenheit eines Mediziners, empfiehlt dagegen mitunter Gebet, niemals Fasten. In Liebestränken vermutet er meistens Gifte. Sein Rat ist jedesmal: schneller einen Arzt zu rufen als einen Beschwörer. Er selbst muß für seine Zeit ein sehr tüchtiger und vorurteilsfreier Arzt gewesen sein; er hielt die meisten Schüler des Paracelsus für Schwindler, aber die neuen, durch die Chemie gewonnenen Arzneien des Meisters benutzte er gern und, wie er versichert, nicht ohne Erfolg.

Erst der dritte Teil seines Werkes ist eigentlich den Hexen aufgespart, die er lamiae nennt. Er erzählt, oft ganz lustig, eine Menge von Hexengeschichten, die er nüchtern und naturalistisch bald für Betrügereien, bald für Einbildungen erklärt. Wieder wird der Teufel ganz und gar nicht geleugnet, also im Grunde auch nicht das Vorhandensein von sogenannten Hexen. Weyer befand sich da in einer wunderlichen Zwangslage, die wir nicht im Geiste unserer Zeit beurteilen oder verurteilen dürfen. Er hatte das Dasein des Teufels ohne jede Einschränkung zugegeben; wir werden schwerlich ergründen können, ob er wirklich an den Teufel glaubte, ob er der Inquisition dieses Zugeständnis machte oder ob er endlich — und ich halte das für das Wahrscheinlichste — in einer Frage nachgab, die ihm noch nicht ganz geklärt schien. Der Teufelsbegriff gehörte eben noch zum lebendigen Sprachschatze der Zeit. Wer den Teufel leugnete, der wurde bei Katholiken und Protestanten mit verkehrter Theologik zu den Atheisten gerechnet. Ein wenig anders, aber nicht sehr viel anders, stand es um den Hexenwahn. Das Volk glaubte an die Hexenbündnisse und an die Untaten der Hexen so fest wie an die Wunder der Bibel. Der spanisch-niederländische Jesuit Delrio stellte (1593) in einem Handbuche der Zauberei, das den Hexenhammer in eine juristischere, gebildetere Form brachte, den Satz auf: wer auch nur den Hexensabbat leugne, entgegen der Lehre der unfehlbaren Kirche, der sei schon ein Ketzer. Und wir werden noch sehen, wie häufig Weyer mit den Schimpfnamen Lutheraner und Atheist bedacht wurde.

Weyers Teufelsglaube

Eine besondere Schwierigkeit für ihn war die Tatsache, daß nach der landläufigen Übersetzung in der Bibel über Hexen berichtet wurde;

Weyer wäre also durch einen Zweifel am Vorhandensein von Hexen nicht nur mit den Theologen, sondern anscheinend auch mit den Bibelworten selbst in Widerspruch geraten. Nun war es ihm offenbar nicht um eine Theorie zu tun, um Begriffsstreitigkeiten; er hatte sich praktisch das einzige Ziel gesetzt, der hundsföttischen Hexenbrennerei ein Ende zu machen. In dieser Absicht wagte er es, die Bibelworte umzudeuten, glaubte es aber nicht nötig zu haben, das Dasein der Hexen zu leugnen. Mit breiter und schiefer Gelehrsamkeit erklärt er, die Hauptstelle, auf welche sich die Hexenrichter beriefen (Exodus 22, 18, „Die Zauberinnen sollst du nicht leben lassen"), sei falsch wiedergegeben und beziehe sich im Hebräischen auf Giftmischerinnen. Aber an den biblischen Geschichten über den Einfluß des Satans deutelte er nicht und gelangte so zu einer Hexenvorstellung, die für seine Zwecke zu genügen und doch dem Bibelglauben nicht zu widersprechen schien.

Seine Definition oder Eingrenzung des Hexenbegriffs ist für mein Sprachgefühl unübersetzbar, weil keines der lateinischen Worte im Sinne Weyers einem gegenwärtigen deutschen Worte entspricht. „Maleficio affecti dicuntur, qui variis et insolitis plerumque modis, praeter naturam, Dei assensione, a daemone in suis corporibus exercentur, sive homines sunt sive bestiae" etc. (dritter Teil, 1. Kapitel). Der Sinn dieses Wortschwalls, der sich so unvorteilhaft von seiner sonstigen Darstellung unterscheidet, ist dennoch deutlich: es gibt in Wahrheit Hexen oder Weiber, die mit Zustimmung Gottes vom Teufel verführt werden, an ihr Bündnis mit dem Teufel, an eine fleischliche Vermischung, an Zaubermittel und an Zaubermacht zu glauben; nur daß alle diese Dinge Einbildungen sind. Die Verführung durch den Teufel steckt ihren Pferdefuß immer wieder hervor; dazwischen aber führt der Arzt, der Anatom und der Psychologe Weyer ganz unbefangen aus, wie die Einbildungen der angeblichen Hexen körperlich oder seelisch, durch Nervengifte oder durch Melancholie, natürlich zu erklären seien. Man merkt, die Teufelshypothese ist für Weyer nur ein Grund mehr, für eine menschliche Behandlung der Hexen einzutreten; sie sind unschuldig daran, wenn der Teufel sich ihrer Seele und ihres Leibes bemächtigt hat. Die ihnen zugeschriebenen Taten und Untaten sind erfunden, wenn auch vom Teufel ihnen eingegeben, weil sie widernatürlich sind. Die Hexen können weder Krankheiten verursachen noch Sturm erregen, noch Mißwachs erzeugen; sie können nicht schaden, also dürfen sie nach dem geltenden Strafrecht gar nicht bestraft werden.

Diese Vermischung von Aufklärung und Aberglauben macht das Buch Weyers für uns oft unerfreulich; es ist aber durch die Fülle der

mitgeteilten Hexen-, Geister- und Gespenstergeschichten und durch den oft saugroben Ton, den Weyer gegen die Fabrikanten des Hexenhammers, gegen die Teufelsbeschwörer und gegen die unwissende Geistlichkeit überhaupt anschlägt, doch so lustig zu lesen, ist ein so beredtes Dokument des Adiabolismus, daß ich der Versuchung nicht widerstehen kann, noch einige Proben, namentlich aus dem dritten Teile, hinzuzufügen.

Die ersten Bücher behandeln, wie gesagt, den Teufelsglauben, und hierin unterscheidet sich Weyer etwa von Luther nur so wie der Volksglaube an den alten Herrgott im Himmel von einem halbrationalistischen Glauben an einen rein geistigen Gott. Der Teufel Weyers hat keinen Körper, keine Gliedmaßen und darum wenig Handlungsfreiheit, er spielt aber trotzdem eine sehr bedeutende Rolle in der Menschengeschichte; der Arzt Weyer, der sonst viele Geschichten von Besessenen fast modern naturwissenschaftlich erklärt, wundert sich gar nicht darüber, daß sein Teufel ohne Gehirn denken und das Denken der Menschen beeinflussen könne. Das Bibelwort, das er freilich oft umdeutet, ist ihm unfehlbar; auch zweifelt er nicht daran, daß die Götter der Heiden Teufel seien und daß deren Macht nach der Geburt Christi aufgehört habe. Weyer beruft sich für seine Auffassung durcheinander auf die Bibel und die Kirchenväter, auf antike und neue Profanschriftsteller, aber auch auf ganz gewöhnliche Anekdotensammler. An dem Ernste seines Teufelsglaubens könnte man irrewerden, wenn er gelegentlich über die Geistergeschichten derb genug spottet; dann aber wird das „subtile schnelle Wesen“ des Teufels so feierlich zur Erklärung von Zauberkunststücken benützt, „so weit die Ordnung der Natur gestattet und zuläßt“, daß man den Verfasser unmöglich den Aufklärern zurechnen kann. Manche Dinge seien dem Teufel allerdings versagt: er könne also nichts aus dem Nichts erschaffen, er könne kein Geschöpf verwandeln, er könne die Undurchdringlichkeit der Körper nicht aufheben, er könne nicht auf die Beschwörung einer bösen Bettel in einen Menschenleib hinein und wieder heraus fahren. „Aus diesem allen schleußt sich kräftiglichen und erfolgt, daß bisher dem Teufel und seinem Heer viel Ding, als wären sie wahrhaftig ohn allen Betrug geschehen, so es doch lauter Verblendungen und Verzauberungen, Lügen, Betrug und Teufelswerk gewesen, von unerfahrnen Leuten zugeschrieben worden sind“ (S. 77); man achte darauf, daß diese Dinge, die dem Teufel abgesprochen werden, dann wieder Verzauberungen und Teufelswerk heißen; nach Weyers Meinung sind eben alle diese gespenstischen Erscheinungen nur als Verblendungen Werke des Teufels, aber in der Wirklichkeit entspricht ihnen nichts.

Im zweiten Buche werden nach einer schiefgelehrten Abhandlung über die Namen des Teufels zunächst die verschiedenen Arten der Zauberei

aufgezählt, insbesondere zwischen der infamen und der natürlichen Magie unterschieden; die Geschichte von Faust wird nacherzählt (S. 93), dann geht es im munteren Trab von den Zaubergeschichten der Bibel und der Griechen zu den neuesten Bauchrednern und Gauklern, zu den Streichen der Meßpfaffen und Mönche, zu den Schwindeleien der Ärzte; immer läuft es darauf hinaus, daß die Zauberer Betrüger sind, aber immer bleibt die Allmacht Gottes und die unergründliche Bosheit des Teufels bestehen. Einen Reiz eigener Art bilden überall in der deutschen Ausgabe von 1586 die zahlreichen Knittelverse, mit denen lateinische Sprüche und Gedichte ganz unhistorisch übersetzt werden. So wird z. B. „der zornigen Vettel Juno" anstatt des bekannten Verses „Acheronta movebo" der Reim in den Mund gelegt: „So mich die Götter nicht erhören, will ich wohl zu den Teufeln kehren." Überall wird der antiken Welt der christliche Teufelsgedanke zugeschrieben.

Im dritten Buche endlich (das ganze Werk ist in fünf oder auch in sechs Bücher abgeteilt) kommt Weyer auf die Hexen oder Unholden. Wieder beginnt er mit einer Abhandlung über die lateinischen und neueren Namen der Hexen. Dann aber wendet er sich mit großer Kraft gegen die Anschauungen des Hexenhammers. Das ganze Verhältnis zwischen den Unholden und dem Teufel, wie es von dem Hexenhammer dargestellt werde, sei sinnlos und widerspruchsvoll, insbesondere das sogenannte Teufelsbündnis ein untüchtiger und kraftloser Vertrag; der Teufel habe keinen Körper und deshalb sei es erstunken und erlogen, daß er ein Handgelöbnis annehme; eine grobe und unverschämte Lüge oder lautere Phantasey, was von den durch Zaubersprüche ermordeten und nachher ausgegrabenen und gekochten Kindern erzählt werde. Ein Affenspiel der „Hammerschmiede" (mallei fabricatores). Dem Gespött, Fatzwerk und den Zauberkünsten des Teufels seien außer den Melancholikern besonders die ungläubigen, zweifelsüchtigen, wunderfitzigen, boshaftigen Menschen ausgesetzt, mehr als alle anderen die leichtgläubigen und schwachen Weiber. Ein Melancholiker habe von selbst eine verrückte und verderbte Imagination; doch auch die gewöhnliche Phantasey des Menschen könne nach den Lehren des Aristoteles so gefälscht werden, daß die Einbildungskraft auf den Stuhlgang und die Zähne einwirke. „Es sind solche Betteln den Ecstaticis nicht fast unähnlich, welche dermaßen verzuckt aller Empfindlichkeit und Bewegnis beraubt werden, daß sie da nit anders, denn als ob sie steinharttot, liegen. Und bald als wenn sie aus einem tiefen Schlaf erwachet oder vom Tod wieder lebendig worden, wiedrum zu ihnen selbst kommen und wunderbarliche Fabeln und Stemponeyen*)

*) Ursprünglich ein Tanzlied; dann: Scherz, „sinnloses Zeug".

erzählen" (S. 167); so werden die Hexen durch Verblendung des leidigen Teufels dazu gebracht, Handlungen zu glauben und zu bekennen, die auszuüben ihnen unmöglich ist. Der Teufel selbst kann die Menschen durch die Luft führen, nach der Schrift, auf unerklärliche Weise; durch Zauberei aber kann niemand durch die Luft geführt werden, wofür recht metaphysische Gründe beigebracht werden. Ebenso bilden sich die Hexen nur ein, durch Zauberei die Krankheiten verschuldet zu haben, mögen sie sich auch selbst schuldig bekennen. „Es ist den Ketzermeistern nicht um die Religion zu tun, sondern ums Geld und Gut derer, die sie zum Feuer verdammen ... Solcher Gewalt wider diese arbeitselige Leute ist von einem ehrsamen weisen Rat der Stadt Venedig aufgehebt worden, dieweil er sahe, daß der zuckenden Wölfe Fressigkeit so weit war kommen, daß auch die Unschuldigen von Nutzes ja Raubs wegen daraufgingen und man nicht nach denen, so Gott verachteten, sondern viel Guts besaßen, stellt und betracht. Hierzwischen ist die Sekte der Lutherischen entstanden; als man nun in diesen nicht nur Arme, sondern auch Reiche begreift, haben sie von den vorigen gelassen und sich an diese gesetzt" (S. 177). Auf diese furchtbare Anklage folgen wieder wüste Geschichten zum Beweise dafür, daß die Hexen weder ein Wetter machen noch die Feldfrucht verfluchen können; die Äcker können nur vom Teufel selbst, wenn es ihm anders von Gott gestattet wird, geschädigt werden oder von Giftbereitern. Dann nimmt der Arzt Weyer wieder das Wort und redet ganz natürlich von den Salben und Kräutern, durch welche die Hexen in einen Traumzustand versenkt werden; wir lernen das Rezept zu einer Hexensalbe kennen, erfahren märchenhafte Dinge über wundertätige Steine und die Alraunwurzel, aber auch ernsthafte Berichte über die Wirkungen des Opiums, des Haschisch und des Tabaks. Dann kommt Weyer auf den Hauptpunkt, auf die angebliche Unzucht der Hexen mit den Teufeln, auf die allgemeine Meinung also, „so nicht allein bei dem gemeinen Volk überhandgenommen, sondern auch bei den Weisen und Gelehrten eingewurzelt ist, damit doch einmal die Opinion wieder ausgereutet werde" (S. 197). Diese Vermischung der Weiber mit den bösen Geistern sei eitle Einbildung; ein Geist habe weder Fleisch noch Bein, auch keine Genitalien, leide ebensowenig an Geschlechtsgier wie an Hunger und Durst. Ohne Vereinigung von Männlein und Weiblein könne weder ein Heros oder Halbgott noch ein Mensch noch ein Tier geboren werden. Die Erfindung eines Bischofs (in einer Predigt von 1565), daß Luther ein Sohn des Teufels sei, wird als eine unverschämte Lüge mit Entrüstung zurückgewiesen. Dagegen über Bübereien der alten Priester berichtet, die im Namen ihrer Götter Weiber zur Unzucht verführten: „Die Pfaffen haben allezeit für ihre

Götzen gefressen und gesoffen ... solche fleißige Nachforschung wäre auch noch auf dem heutigen Tage nicht allein sehr nützlich, sondern auch hoch von Nöten" (S. 212). Rücksichtslos gegen etliche Theologen, „so ihnen anders der Name gehöret", besonders gegen die Hexenschmiede und sogar gegen den heiligen Thomas wird die Lehre von dem Sperma des Teufels als Unsinn aufgezeigt; die ekelhafte Mönchsphantasie wird mit nicht übler Naturwissenschaft widerlegt; die Geständnisse der Hexen seien nichts als Fabelwerk. „Die Unholden haben keinen andren Lehrmeister als ihre eigene und verrückte Phantasey" (S. 224).

Wesentlich anders stehe es um die Giftmischer und die Hersteller von Liebestränken, die selbstverständlich nach dem gemeinen Recht bestraft werden sollen; diese Buhltränklein seien zwar eher geeignet, einen Menschen unsinnig zu machen, als zu Liebe und Holdschaft zu zwingen, seien aber immerhin Gifte. Ausführlich wird das uralte Liebesmittel Hippomanes behandelt, welches Wort von Füglin recht hübsch mit Roßwüte übersetzt wird.

Das vierte und fünfte Buch bringt fast nur eine Nachlese toller Geistergeschichten: von Nonnen, die vom Teufel geplagt wurden, von allerlei Besessenen, von einem Mädchen, dem ein schwarzer Hund ein langes Messer in den Leib zauberte (mit Abbildung des Messers), von hexengläubigen Ärzten, von der Unmöglichkeit des Nestelknüpfens und anderer Ligaturen, von der Verwandlung der Menschen in Tiere, von der Teufelssucht der Pfaffen, von Beschwörungen und anderem Mißbrauch des Gotteswortes, von Amuletten und ähnlichen Mitteln, von den Exorzismen, die bei den „beschorenen Gugelfranzen" im Gebrauch sind, und wieder von Besessenen. In jedem Kapitel ein neuer Versuch, den Hexenwahn zu vernichten, ohne den Teufelswahn anzutasten.

Erst das sechste Buch kehrt wieder auf mancherlei für uns ergötzlichen Umwegen zu der ernstesten Absicht Weyers zurück: die Verfolgungen der Hexen abzuschaffen oder doch einzuschränken. Nicht alle Zauberer verdienen die gleiche Strafe. Die Zauberbücher seien zu verbrennen und die Todesstrafe der Wahrsager sei durch kaiserliche Edikte verordnet. Die Hexen jedoch seien weder den Ketzern zuzurechnen noch der Untaten schuldig, die sie unter der Folter bekennen; es sei unchristlich, arme alte Weiber um ihrer Einbildungen willen auch nur in den Turm zu werfen, der billig nicht ein Menschengefängnis, sondern ein Marterbänklein genannt zu werden verdiente; noch unchristlicher sei es, diese armen Bettelin im Prozeß einer vorher ungebräuchlichen, ja unerhörten Pein zu überliefern. Man solle doch zwischen Sicherheitsgewahrsam und Strafanstalt unterscheiden. Die beschuldigten Hexen gestehen lieber und erleiden

lieber den Tod, als daß sie die Folter noch einmal durchmachten. Auf das Geständnis der Hexen sei darum gar kein Verlaß, abgesehen davon, daß die Geständnisse unsinnig und oft widerrufen seien. Die vermeintlich Besessenen seien einfach melancholisch. Ingrimmig werden Beispiele von der Unschuld einiger Hexen und der Bosheit der unbarmherzigen Richter gegeben; dagegen wird die Weisheit einiger Fürsten und Herren gerühmt; der Herzog Wilhelm von Cleve und Jülich, der Pfalzgraf bei Rhein Friedrich, der Graf Hermann zu Neuenahr werden genannt. Im Vertrauen auf solche Beschützer geht nun Weyer so weit, auch im Falle der Ketzer, mit denen die Hexen über einen Kamm geschoren worden sind, eine mildere Behandlung zu verlangen; man gehe gegen die Ketzer sophistisch vor; in Glaubensprozessen seien die Mönche zugleich Kläger, Zeugen und Richter. Heute werde als Ketzer verdammt und verbrannt, wer daran zweifle, daß der Papst über das Fegefeuer Gewalt habe. Juristische Autoritäten werden angeführt zum Beweise, daß das Bekenntnis allein in Strafsachen nicht maßgebend sein dürfe. Überdies wird aus Virgilius, Plinius, Aristoteles und Euripides der Satz verteidigt, daß Weibsleute nicht so hart zu bestrafen seien wie Mannspersonen. Die Hexen (abgesehen von den Giftmischerinnen) seien weder gottlos noch Mörder. Der Richter habe nur die Tat zu strafen, nicht die Absicht; „Gedanken sind zollfrei". Und die fleischliche Vermischung der Hexen mit dem Teufel, das zu wiederholen wird Weyer nicht müde, sei eine reine Einbildung.

Das 27. Kapitel zieht in ruhiger und fast juristischer Weise den notwendigen Schluß aus der Darstellung aller sechs Bücher. Die Unholden können das Ding, dessen man sie beschuldigt, auf keinerlei Weise vollbringen, weder durch sich selbst noch durch Zauberei noch durch die Teufel; aber auch die Teufel können durch die Unholden nichts Böses tun. Diese sind gewöhnliche Menschen und vermögen weder durch die Elemente noch anders irgend etwas über die Natur und die natürlichen Ursachen. Wenn die Unholden zu Asche verbrannt sind, so hören ja darum die Wirkungen, die man ihnen zugeschoben hat, nicht auf. Taten, die nicht möglich sind, soll man nicht bestrafen, auch wenn das Unmögliche eingestanden worden ist. „Die Vernunft ist des Gesetzes Kraft, Saft und Leben; alle Gesetze bekommen aus der Vernunft ihre Erklärung und Bedeutung" (S. 469). Wenn dagegen gesagt wird, daß diese alten Weiber, auch wenn sie Menschen und Vieh nicht umbringen können, um ihrer bösen Absicht willen zu bestrafen seien, so verwechsle man (das kommt freilich nicht mit der nötigen Klarheit heraus) den strafbaren Versuch mit dem nicht strafbaren bösen Willen. „Der Unholden Wille ist nichts anders, denn

eine kindische Beredung des Gemüts, eine betriegliche Opinion oder eine schlechte einfältige Destination, so in den leiblichen Geschäften etwas zu tun allein nichts vermag ... Also kann der Mensch deren Ding halben, so von Natur zu vollbringen unmöglich und in keines Menschen Gewalt stehen, nicht verurteilt werden" (S. 470). Aber auch die Hexenrichter, die das alles zugeben und die „arbeitseligen"*) Weiber dennoch verbrennen lassen, weil sie angeblich Christum verleugnet und ein Bündnis mit dem Teufel geschlossen haben, seien im Unrecht; noch einmal wird, und in recht rabulistischer Weise, die Unmöglichkeit eines richtigen Pakts mit dem Teufel erwiesen. „Derwegen man sich viel mehr über die Unholden, dieweil sie von dem Teufel durch List, Gewalt und Furcht betrogen, verführet, unsinnig, ohnmächtig und unverständig gemacht werden, erbarmen, denn sie zur Strafe anbringen soll, dieweil sich's ohnedies mit weiterer Bekümmernis den, so vorhin bekümmert, zu betrüben nicht gebühren will" (S. 475). Werden doch auch Wahnsinnige und Tobsüchtige nicht bestraft; auch der Zustand der sogenannten Hexen sei eher ein Leiden als ein Tun. Was sie aber etwa gegen Gott gesündigt haben, das sei Gott anheimzustellen; die Obrigkeit habe nur die äußerlichen, sichtbaren und bewußten Übeltaten zu bestrafen. Mit Berufung auf den Canon Episcopi (S. 477), auf die Bibel und auf Augustinus wird geraten, die schwachen, alten und törichten Weibspersonen in der Religion zu unterweisen und so zu bessern. Übrigens sei der Wille Gottes unerforschlich und auch der scharfsinnigste Mensch könne darüber nichts ausmachen und sich nicht zum Richter aufwerfen. Zum Schlusse setzt sich Weyer mit seinen Gegnern unter den Theologen und Juristen auseinander, die ihn anbellen. Die Theologen sollen von ihrem schändlichen lästigen Zauberwerk abstehen „oder aber wo nicht, so mögen sie mich ob der Sach mit Recht suchen, sie werden mich so Gott will nicht ohn Antwort finden". Den Juristen erwidert er, daß er mehr Wert auf Gottes Wort lege als auf das Zwölftafelgesetz.

Die deutsche Ausgabe von 1586 fügt noch eine Selbstverteidigung Weyers nebst einigen günstigen Urteilen von Zeitgenossen hinzu, druckt sodann die „Pseudomonarchia Daemonum" in deutscher Sprache ab und leitet das wunderliche Stück mit Knittelversen ein, die doch vermuten lassen, daß es sich da dem teufelsgläubigen Weyer um eine Parodie gehandelt habe.

Juristen

Wo aber Weyer geradezu auf sein Ziel losgeht und unbekümmert um Medizin, Philosophie und Theologie den Juristen ins Gewissen redet, da vernehmen wir laut die Stimme einer neuen Zeit. Die Jurisprudenz

*) mühseligen.

war scholastisch geworden wie die anderen Fakultäten; aber mit ihren Gütern, um die sich das Eigentumsrecht drehte, und mit den Straftaten des Kriminalrechts, auch der Carolina, stand sie auf dem festen Boden der Menschenerde. Und vollends der Weg des Rechtes, der Prozeß, war im ganzen und großen geordnet worden, bevor es neben dem bürgerlichen ein besonderes theologisches geistliches Recht gab. Weyer sah das Entsetzliche: daß selbstmörderische Geständnisse und auch Zeugenaussagen durch die Folter erpreßt wurden, daß die Habgier der Richter und mancher Gerichtsherren (der Bischöfe) die Hexenprozesse vermehrten, die gegen reiche Lutheraner oft nur verkappte Ketzerprozesse waren. Weyer dringt noch einmal darauf, die bestehenden Gesetze anzuwenden. Nach der Carolina sollen nur diejenigen Zauberer mit aller Strenge bestraft werden, die für Gesundheit oder Vermögen einen Schaden angerichtet haben; darum soll man gegen die harmlosen Weiber und Schwindler, die sich nur einbilden, durch Anwendung von Zaubermitteln Schaden gestiftet zu haben, nicht mit Folter und Feuer wüten. Übrigens seien die Hexen nicht den Ketzern gleich zu achten. Doch auch die armen Weiblein, über welche der Teufel Macht gewonnen hat, solle man im Glauben stärken und nicht in den Turm werfen. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Weyer sich auch gegen den Wahnsinn der auf der Folterbank erpreßten Geständnisse auflehnte und gegen das hirnverbrannte Beweismittel der Wasserprobe, bei welcher (kurz gesagt) die Angeklagte für unschuldig galt, wenn sie ertrank, für schuldig, wenn sie, vielleicht mit Hilfe des Henkerknechts, auf dem Wasser schwamm.

Mag man auch bei einzelnen Zauberberichten über den geheuchelten oder eingewurzelten Teufelsglauben Weyers den Kopf schütteln, es klingt aus seinem Buche ein Ton menschenfreundlicher Leidenschaft, der uns trotz aller Schwächen des Mannes mehr als Liebe zu ihm, der uns Ehrfurcht einflößen muß. Schon die Widmung an den Herzog schreit es hinaus, daß er ans Werk gehen mußte, weil niemand sonst sich der Menschheit annehmen wollte. Einmal verweist er die blutdürstigen und entmenschten Hexenrichter auf das Jüngste Gericht. „Da wird Gott urteilen zwischen mir und euch. Die zertretene und begrabene Wahrheit wird auferstehen, euch ins Antlitz springen und um Rache schreien für eure Mordtaten.“ Uns mag es eine größere Tapferkeit dünken, daß Weyer die Inquisition, als daß er die Zauberer herausforderte; für einen Mann aber, der doch irgendwie an den Teufel glaubte, sind die folgenden Zeilen eine prachtvolle Kühnheit. „Die erschrecklichen Zauberkünste kümmern mich nicht ein Haar, ob sie mich auch in ein Tier zu verwandeln drohen, mich an den Galgen zu bringen oder mich in einer Kloake

zu ersticken. Ich brauche gegen diese fürchterlichen Gespenster kein Weihwasser; mit solchen Unwesen macht man mir nicht bang. Über das Nestelknüpfen der Hexen, womit sie Krankheiten hervorrufen und die Zeugekraft mitsamt den Zeugegliedern fortnehmen und wiederbringen wollen, lache ich einfach. Mögen die verrückten Hexen mir nur ruhig das Schlimmste anwünschen. Die einzige Gefahr, die ich fürchte, ist der wirkliche Schaden, den sie mir durch Giftmischerei zufügen können." Er verachte die Wahrsager, die ihm alles Übel voraussagen, weil er ihnen in ihr Heiligtum geschissen hat. (De Praestigiis, S. 718; Binz hat das grobe Wort wie manche andere Natürlichkeit Weyers nicht zu übersetzen gewagt; diese Dinge, die sogar in der Krankengeschichte einer hochgeborenen Gönnerin nicht fehlen, sind aber für den Mann und sein Werk zu bezeichnend, um eine Unterschlagung zu gestatten.)

Weyers Schrift hatte einen außerordentlichen buchhändlerischen Erfolg; binnen zwanzig Jahren, bis 1583 also, erschienen sechs lateinische Ausgaben, bald nach der Erstausgabe gab es auch deutsche und französische Übersetzungen. Diesem Bucherfolge entsprach jedoch die Wirkung durchaus nicht. Einige Fürsten, unter ihnen Herzog Julius von Braunschweig, wurden zwar für einige Jahre milder gestimmt, aber namentlich in den geistlichen Fürstentümern wüteten die Hexenprozesse weiter, und gegen das Ende des 16. Jahrhunderts brannten die Scheiterhaufen überall in Deutschland, als ob Weyer niemals gelebt hätte.

Die Hauptursache der geringen Wirkung wird vielleicht doch darin zu suchen sein, daß Weyer aus inneren und äußeren Gründen am Teufelswahn festhielt. Alle seine Ausführungen wurden durch den logischen Schnitzer verdorben, daß er den Glauben an den Gegengott, an den Vater alles Bösen für einen wesentlichen Bestandteil der christlichen Religion beibehielt und nachher den Teufelskult leugnete, daß er dem Teufelsaberglauben eben nur die Hexengeschichten abhandeln wollte. Den Teufel selbst zu leugnen ging über seine sittliche Kraft, vielleicht auch über seine beschränkte Geistesfreiheit. Selbstverständlich wurde die Wirkung seines Buches auch durch die Gegenwirkung der katholischen und evangelischen Geistlichkeit und der elenden, blutgierigen Juristen gehemmt. (Weyers Buch wurde auf den Index gesetzt, schon 1570, eben durch Herzog Alba; wohl anerkannte eine päpstliche Bulle, allerdings erst 1623, die Teufelsbündnisse, das Nestelknüpfen und das Vernichten der Feldfrüchte, also den gesamten Hexenwahn als eine katholische Glaubenssache; aber Papst und Index hatten doch den Sieg der kopernikanischen Lehre nicht lange hindern können.) Auch die theologischen, juristischen und medizinischen Gegenschriften allein hätten die Wirkung Weyers nicht

vernichten können. Die Sache lag schlimmer. Die Epidemie des Hexenwahns war noch im Wachsen begriffen, das Volk verlangte nach Hexenprozessen, und die Gelehrten billigten sie. Es war ohne jede Bedeutung, daß einige Theologen und Juristen sich dazu herbeiließen, die Dauer der Folter ein wenig herabzusetzen und zwischen schwereren und leichteren Fällen der Zauberei zu unterscheiden. Es hatte glücklicherweise auch keine böse Folge für Weyer, daß er (wie von Bodin) von seinen heftigsten Gegnern selbst für einen Hexenmeister erklärt wurde. Kein Geringerer als König Jakob I. von England schrieb gegen Weyer als gegen einen Spießgesellen der verruchten Hexen. Gefährlicher als alle Äußerungen der Päpste und der Inquisition, gefährlicher als alle anderen Privatarbeiten war das neue Handbuch des Hexenprozesses, das der schon genannte Jesuit Delrio (1593) unter dem Titel Disquisitiones magicae herausgab. Auf dieses Handbuch konnten sich die Juristen mit besserem Gewissen berufen als auf den widerlichen Hexenhammer. Die katholische Geschichtschreibung rühmt ja diesen Delrio, weil auch er die Dauer der Folter abgekürzt wissen wollte und z. B. lehrte, Knochen und Muskeln dürften auf der Folterbank nicht gänzlich gebrochen und zerrissen werden, sondern nur maßvoll auseinandergezerrt. Für Delrio ist Weyer ein Satansknecht, ein gottloser Hexenpatron.

Delrio

Unter den Protestanten steht diesem spanisch-niederländischen Jesuiten mit gleicher Bösartigkeit der Jurist Carpzov zur Seite, dessen Familie übrigens ebenfalls aus Spanien stammte; Benedikt Carpzov (1595 bis 1666) war orthodox lutherisch und durfte sich rühmen, zwanzigtausend Todesurteile gefällt zu haben, meist gegen Hexen. Mit kalter Glätte verurteilt dieser Jurist die Hexen wie ihren Verteidiger Weyer. Katholiken und Protestanten gingen über Weyer zur Tagesordnung über; er war ihnen ein paradoxer Neuerer, der zum Atheismus neigte.

Carpzov

Außer dem Buche über die Zauberei besitzen wir von Weyer eine medizinische Schrift, die von den Geschichtschreibern der Medizin (Hirsch S. 45) gerühmt wird. Auch einige aufklärerische Arbeiten hat er noch herausgegeben: die schon erwähnte Parodie der Zauberbücher, die uns jetzt zu fremdartig anmutet, um noch lustig zu wirken; eine Abhandlung über das angebliche Fasten von Schwindlern, in der diese Art des Betruges sehr gut auf Hysterie und diese wieder auf Sensationssucht zurückgeführt wird; endlich eine nur scheinbar philosophische, in Wahrheit damals wie heute sehr zeitgemäße Untersuchung über die Krankheit des Zorns, über die Menschenwut.

Ich habe bereits die Angriffe kurz erwähnt, die aus zwei durchaus verschiedenen Lagern gegen Weyer gerichtet worden waren, den des

Königs Jakob und den des Erzdemokraten Bodin; auf die Schrift Bodins Bodin
will ich näher eingehen, weil sie eine richtige Denunziation war und den niederdeutschen Arzt der Inquisition zur weiteren Behandlung empfahl, weil sie also deutlich erkennen läßt, warum Weyers tapferes Buch trotz des buchhändlerischen Erfolges zunächst unwirksam blieb und wie lebensgefährlich damals noch eine Leugnung des Hexenwahns war. Die Schrift Bodins erschien als Anhang zu seiner „Démonologie"; ich folge der ersten Ausgabe einer lateinischen Übersetzung (von 1581), wo sie den Titel führt „Opinionum Joannis Wieri Confutatio".

Die Frage wird uns noch beschäftigen, ob Bodin, dessen „Heptaplomeres" sein unchristliches, durchaus deistisches, vielleicht schon atheistisches Testament ist, ein Dutzend Jahre vorher wirklich noch so gut katholisch war, daß er außer an den Teufel und alle Gespenster auch noch an die Unfehlbarkeit der Bibelworte glaubte; ich habe bei Weyer, dem ersten und kühnsten Bekämpfer des ganzen Hexenprozesses, die ähnliche Frage offen gelassen, ob sein unentwegter Glaube an das Dasein des Teufels und der Hexen eine vorsichtige Anpassung an den Zeitgeist oder eine Folge des Zeitgeistes war. Es wäre für den geschichtlichen Rückblick keine üble Komödie, wenn die beiden starken Gegner unehrlich gewesen wären, wenn sie beide nicht so recht an die Hexen geglaubt hätten, die Bodin weiter verbrannt wissen, die Weyer aus den Händen der Henkersknechte retten wollte. Wie dem auch sei, die Widerlegung Bodins ist der beste Beweis dafür, daß den angeblichen Hexen nicht geholfen werden konnte, bevor der Teufelswahn selbst nicht beim Volke und bei den Richtern ausgerottet war. Man mag sich darüber wundern, daß gerade Bodin, der schon vor Grotius ein Naturrecht lehrte, auf die juristischen Bedenken Weyers, auf die gesetzliche Unhaltbarkeit des ganzen Hexenprozesses gar nicht einging; Tatsache ist, daß Bodin seine Widerlegung als ein Theologe schrieb und daß Weyer dem Theologen sein Spiel erleichtert hatte durch das Zugeständnis, an dem Dasein des Teufels wäre nicht zu zweifeln. Es handelt sich also nur noch darum, ob diese Hexen zu bestrafen seien oder nicht; Bodin ist sich bewußt, als ein Mann Gottes mit Recht in Zorn geraten zu sein bei dem Gedanken, die Hexenverbrennungen könnten aufhören.

Zunächst wird Weyer als ein Schüler, Diener, Haus- und Bettgenosse des Agrippa, des berüchtigten großen Zauberers, der öffentlichen Verachtung preisgegeben; deutlich wird zu verstehen gegeben, daß Weyer selbst nicht besser sei als der Hexenmeister Agrippa. Die Hypothese Weyers, die vermeintliche Hexerei sei eine vom Teufel erregte Geisteskrankheit der armen Weiber, eine Art Melancholie, wird abgelehnt;

die Behörde habe keine Gewalt über den Teufel, nur über seine Diener; wenn man die Hexen nicht verbrenne, so könne man aus dem gleichen Grunde auch Räuber und Mörder ungestraft lassen, die zu ihren Untaten ja ebenfalls vom Teufel angetrieben werden (S. 374). Bodin beruft sich mit erschrecklicher Gelehrsamkeit durcheinander auf die Klassiker, auf die Bibel, auf den Hexenhammer und auf die Akten der Hexenprozesse; auch auf den heiligen Thomas und die goldene Legende; die Geständnisse der Hexen, auch die auf der Folter erpreßten, sind ihm Beweis genug dafür, daß die Hexen wirklich durch die Luft fahren und mit dem Teufel entsetzliche Buhlschaft treiben. Nun behaupte Weyer, die Hexe habe keine Macht über die Elemente, könne durch ihre Zaubermittel keine unnatürlichen Wirkungen hervorrufen; das Gesetz bestrafe aber nur Handlungen, die einen handgreiflichen Schaden verursacht haben. Einerlei, die Hexe wird verbrannt. „Ja, die Zauberer verdienen für ihre Verleugnung Gottes und ihre Teufelsanbetung eine tausendfach härtere Strafe als Vater- und Muttermörder und als Brandstifter“ (S. 387). Und wenn der Teufel wirklich selber die Schändlichkeiten begehe, um die die Hexen ihn beschwören, so sei das ebenso, wie wenn Gott die Gebete der Frommen erhöre; so sind die Hexen doch wenigstens Mitschuldige an den Verbrechen (S. 388). Die Hexe und der Teufel arbeiten zusammen wie der Blinde und der Lahme in der Fabel. Mit philosophischen und logischen Gründen wird ferner gezeigt, daß der Teufel keinen Zwang auf die Hexen ausübe, mindestens, daß das Teufelsbündnis freiwillig vollzogen werde. Endlich müßten (ein unfaßbarer Gedanke) alle alten und neuen Schriftsteller, die Hexengeschichten berichteten, und alle alten und neuen Gesetzgeber, die die Zauberei bestraften, im Unrechte gewesen sein, wenn die Wahrheit bei Weyer wäre. Nur ein Sophist könne die Hexen verteidigen; mit solchen juristischen Sophistereien als wie mit einer Pest sei aber zuerst Italien und jetzt auch Frankreich angesteckt worden (S. 396). Unter den Vorgängern Weyers wird auch der Neapolitaner Johannes Baptista de la Porta genannt, ein Mathematiker und Astrologe. Zu einem besonderen Vorwurfe wird es dem Weyer gemacht, daß er nicht einmal an den Werwolf glaubt und überhaupt an die Macht der Hexen, Menschen in Tiere zu verwandeln. Wo doch die Bibel selbst erzähle und Weyer nicht leugne, daß Nebukadnezar in einen Ochsen verwandelt worden sei; wer an die Verwandlung der Hexen in Werwölfe zweifle, der zweifle also auch an der Wahrheit der Bibelworte.

In diesem Zusammenhange erwähnt auch Bodin den berühmten Canon Episcopi, der allen Verteidigern des Hexenwahnsinns so unbequem war, weil da — wie wir gesehen haben — mindestens ein Hauptzug des

Hexenglaubens, die nächtlichen Fahrten der Hexen, für eine heidnische Ketzerei erklärt wurde; eben hatte sich Weyer mehr als einmal auf den unbezahlbaren Kanon berufen. Nun gibt sich Bodin die größte Mühe, diesen Kanon so umzudeuten, wie es ihm paßt; es werde da nur gelehrt, daß der Teufel und die Zauberer nicht aus eigener Kraft übernatürliche Erscheinungen hervorrufen können, daß aber der allmächtige Gott dem Teufel und den Zauberern solche Kräfte geben könne. Schließlich aber (S. 482) wagt es Bodin, den Kanon selbst zu bestreiten; der sei weder von einem allgemeinen noch von einem engeren Konzil beschlossen worden, sondern nur von einer bedeutungslosen Versammlung, sei überdies von allen Theologen (Augustinus, Thomas und den Inquisitoren) widerlegt worden. Was Bodin sonst vorbringt, um die Nachtfahrten der Hexen begreiflich und die Verworfenheit Weyers offenbar zu machen, das ist traurige Gelehrsamkeit. Der Mann, der ein Dutzend Jahre später in seinem Religionsgespräch sich deutlich auf die Seite der Unchristen stellt, unterwarf sich in der Dämonologie, überzeugt oder heuchlerisch, dem Hexenwahnsinn der Kirche, gab sich selbst zum Hexenrichter her. Ich muß gestehen, daß ich dieses psychologische Rätsel doch nicht zu lösen vermag. Das Rätsel des Mannes, der in seinem Pulte bald nachher eine der freiesten Schriften der Weltliteratur verwahrte, jetzt aber sich nicht damit begnügte, das Pariser Parlament und seinen Präsidenten gegen die Hexen aufzuhetzen, der sogar eine neue Form der Denunziation in Frankreich einführen wollte, nach italienischem Muster: ein stummer Denunziationskasten sollte in der Kirche aufgestellt werden; durch einen Spalt mochte dann jedermann seine Anzeige hineinwerfen.

Weyer machte also der gegen die armen Hexlein ärger als die Hundswut rasenden Menschenwut kein Ende; aber er hatte doch nicht umsonst gelebt. Alle die Männer, die nachher bis zum Siege des gesunden Menschenverstandes gegen den Hexenprozeß auftraten, konnten sich auf ihn berufen. Schon die dritte Auflage seines Hauptwerks brachte einige zustimmende Gelehrtenbriefe. In Deutschland schrieb der Jurist Gödelmann im Sinne Weyers über die Hexen: sie wären als melancholische Geschöpfe nicht zu bestrafen, auch wenn sie unmögliche Dinge bekannt hätten. In England griff Reginald Scot (The discovery of witchcraft, 1584) den Hexenprozeß und den „nach Lüge und Papisterei stinkenden" Hexenhammer noch derber an, wofür er denn auch von König Jakob ein Sadduzäer geschimpft wurde, d. h. ein Leugner der unsterblichen Seele. Wieder in Deutschland schrieb als ein Schüler Weyers gegen den Hexenwahn Hermann Witekind (1522—1603), der unter dem Namen Lercheimer 1585 ein frisches Buch herausgab: „Christlich Bedencken und

Erinnerung von Zauberey". Er war Calvinist und legte seine Professur zu Heidelberg nieder, als man einen Übertritt zum Luthertum von ihm verlangte. Daß er für die Herausgabe des Buches ein Pseudonym wählte, mag mit auf Vorsicht zurückzuführen sein, immerhin wird auch über seiner Grabschrift, die er selbst verfaßte, sein Name nicht genannt. Witekind folgt dem Gedankengange Weyers, auch wo er sich nicht auf ihn beruft. Er ist aber viel freier oder kecker in seinen Urteilen über die hergebrachte Gewohnheit und über die öffentliche Meinung; das ganze Strafrecht möchte er vermenschlichen, nicht nur den Hexenprozeß; den Übertritt zum Luthertum hat er verweigert, als sein Landesherr ihn verlangte, aber er selbst steht unabhängig zwischen Calvin und Luther, will alles prüfen und das Gute behalten. Von seinem Tone nur eine Probe, die ich aus getrennten Sätzen zusammenstelle. (Binz S. 104 und 106.) „Und wenn sie gleich Stecken, Besen und Gabeln schmieren, darauf zum Tanze zu reiten, welches doch nicht ist: damit tun sie niemanden Schaden. Laßt sie tanzen, bis sie müde sind, so man doch leidet, daß alle anderen Leute tanzen, wann es sie gelüstet ... Ja wohl, tanzen! Arme, verschmachtete, arbeitsame, mühselige Weiber gelüstet nicht zu tanzen. Das Holztragen aus dem Wald, das Misttragen in den Weinberg und andere schwere Arbeit vertreibet ihnen die Wollust und Üppigkeit, macht sie müde, daß sie des Nachts ruhen und schlafen müssen, nicht zu tanzen begehren, auch nicht daheim auf einer ebenen Tenne oder getäfeltem Boden, geschweige denn draußen auf der wässerigen Wiese oder auf dem unebenen Acker im Winde, Regen und Frost. Gute Tage und vollauf macht tanzen." Das ist doch eine viel weltlichere und innigere Sprache als bei Weyer.

In den Niederlanden versuchte zuletzt ein anderer Schüler Weyers zu wirken, unglücklich genug, der ärmste Cornelius Loos.*) Als er gegen den Hexenwahn schrieb, mußte er (1592) in der schimpflichsten Weise widerrufen, — wie unten bemerkt — wenn er dem Scheiterhaufen entgehen wollte. In Brüssel fand er als Geistlicher ein Unterkommen, äußerte

*) Cornelius Loos, um 1546 zu Gouda in Holland geboren, brachte es in seiner Vaterstadt zu der Würde eines Kanonikus; die Reformation vertrieb ihn; im geistlichen Kurfürstentum Trier lernte er als Flüchtling alle Greuel einer gründlichen Hexenverfolgung kennen. Als eifriger Katholik erhob er gegen das Buch Weyers manchen theologischen Einwand, war aber vorurteilslos genug, in seiner Gegenschrift, die in Köln gedruckt werden sollte, auch die Unwissenheit, Bosheit und Habsucht der Hexenrichter zu brandmarken. Die Handschrift wurde nicht freigegeben, der Verfasser wurde eingekerkert und durch den Generalvikar Binsfeld, einen ruchlosen Erneuerer des Hexenhammers, durch Seelenqualen zu einem traurigen Widerrufe gezwungen: er widerrufe die aufrührerische Meinung, daß die Ausfahrten der Hexen Erdichtungen seien, daß die Geständnisse der Hexen durch die bittere Tortur erpreßt worden seien (an dieser Stelle des Widerrufs steht der Satz von der neuen Alchimie); daß es keine Zauberer und Teufelsanbeter gebe. Loos mußte noch erklären, er verdiente jede Strafe, wenn er rückfällig würde.

abermals die Ketzerei des „Weyerschen Giftes“, wanderte wieder in den Kerker, kam wieder frei, wurde abermals rückfällig und starb elend. Von ihm ist den Richtern und Gerichtsherren das Brandmal aufgeprägt worden (ich wiederhole das Wort): ihnen sei der Hexenprozeß eine Art Alchimie, um aus Menschenblut Gold und Silber zu machen.

In dem geistlichen Kurfürstentum Trier spielte auch die gräßliche Tragödie von Dietrich Flade, der nicht schriftstellerisch auftrat, aber seine Duldsamkeit mit seinem Leben büßte. Sein Verbrechen scheint darin bestanden zu haben, daß er als Oberrichter ein altes Weib nach sechsmaliger Folter laufen ließ und überhaupt drei Jahre lang das Verfolgen der Hexen einstellte. Man ließ endlich neue Hexen auf der Folterbank seinen Namen nennen, ließ ihn selbst, als ihm die Flucht nicht gelungen war, bis zum Geständnisse foltern, offenbar auf besonderen Befehl des Kurfürsten. Er wurde 1589 hingerichtet, aber der Henker hatte den Auftrag, ihn vor der Verbrennung „gnädiglich und christlich zu erwürgen“.

Vielleicht wieder ein Schüler, jedenfalls ein Landsmann von Weyer, war der reformierte, im Calvinismus ketzerische Pfarrer Johann Greve, der in seinem „Tribunal reformatum“ (1622) allgemein für Abschaffung der Folter wirkte, dieses Schandflecks christlicher Justiz.

Die spanischen Priester hatten sich in den Dienst der Gegenreformation gestellt, die vor keiner Rechtsbeugung zurückscheute, um die Reformation zu schädigen, um die Ketzerei unter dem Namen der Zauberei zu verfolgen. Die Gerechtigkeit gebietet die Tatsache hervorzuheben, daß just deutsche Jesuiten — des Mordens müde — mit besonderer Leidenschaftlichkeit die Verteidigung der armen Weiblein übernahmen. Als erster ist zu nennen Adam Tanner aus Innsbruck (geb. 1572, gest. 1632), der in einem großen theologischen Handbuche sich gegen die Wirklichkeit der Hexenfahrten erklärte; auf die Geständnisse sei nicht viel zu geben, am wenigsten auf die durch die Folter erpreßten Geständnisse. Man solle die Prozesse einschränken und nicht jede Angeklagte für schuldig halten. Ernsthaft drang Tanner auf Einhaltung von Rechtsformen im Prozesse; durch einfache Kirchenbuße werde dem Teufel mehr Abtrag geschehen als durch tausend Todesurteile. Tanner rührte also mit keinem Worte an den Hexenwahn selbst; dennoch entging er nur durch Zufall der Verfolgung, und beinahe wäre seine Leiche ohne ehrliches Begräbnis geblieben, weil in seinem Nachlaß ein „Glasteufel“ mit Haaren und Krallen gefunden worden war — eine Mücke unter einem Mikroskop. Eine Wirkung hat Tanner ebensowenig ausgeübt wie sein gleichgesinnter Ordensbruder Paul Laymann (geb. 1575 zu Innsbruck, gest. 1635 zu Konstanz); in seiner Moraltheologie behandelt er die Frage, ob man

Tanner

Anklagen auf Hexerei ungeprüft für wahr halten solle oder nicht, und entscheidet sich für das kleinere Übel einer sorgsamen Prüfung. Die Zeit für eine günstige Wirkung war erst gekommen, als der berühmte Jesuit Friedrich Spee 1631 — nur wenige Jahre nach den allgemeinen theologischen Werken von Tanner und Laymann — eine besondere Schrift über die Hexenprozesse herausgab unter dem Titel „Cautio criminalis". Die Schrift erschien durch die ganze noch übrige Zeit der Hexenbrände, also noch durch ein Jahrhundert, in immer neuen Auflagen und wurde auch mehrfach übersetzt; eine vollständige deutsche Übersetzung, schon früher abgefaßt, erschien im Jahre des Westfälischen Friedens unter dem Titel „Hochnotpeinliche Vorsichtsmaßregel oder Warnungsschrift über die Hexenprozesse, gerichtet an alle Behörden Deutschlands, an die Fürsten und ihre Räte, an die Richter und Advokaten, Beichtiger, Redner und an das ganze Volk". Der fast gleichsinnige (nur die Widmung an das Volk fehlt) lateinische Titel der Urschrift hatte von dem unbekannten Verfasser nur gesagt, er wäre ein rechtgläubiger Theologe; die Autorschaft Spees wurde erst viel später bekannt. *) Friedrich Spee, aus einem adeligen Geschlechte, das erst nachher den Grafentitel erhielt, 1591 im Kölnischen geboren, war seit seinem dreißigsten Lebensjahre Mitglied des Jesuitenordens, zunächst als Professor der Philosophie und Moral eifrig in der Gegenreformation tätig, dann um seiner Verdienste willen den Bischöfen von Bamberg und Würzburg zugewiesen, die das Geschäft

Friedrich von Spee

*) Die Nachricht, daß Spee der Verfasser der Cautio criminalis gewesen sei, fand sich erst achtzig Jahre später, und zwar in der Theodizee von Leibniz (I. § 97); er hatte es aus sicherster Quelle, vom Kurfürsten von Mainz: „Dieser Pater habe sich damals im Frankenlande befunden, als man daselbst auf die Verbrennung der vermeinten Hexen ganz unsinnig war; und als er viele zum Scheiterhaufen begleitet, sie insgesamt, aus der Beichte und anderen Untersuchungen, die er deswegen an ihnen getan, für unschuldig erkannt. Dadurch sei er dergestalt gerühret worden, daß ungeachtet der damaligen Gefahr, die Wahrheit zu sagen, er sich entschlossen, die angezogene Schrift zu verfertigen, jedoch ohne sich zu nennen; die auch einen großen Nutzen geschaffet." (Er soll auch dem Kurfürsten auf die Frage, woher er so jung schon graue Haare habe, geantwortet haben: unter den zweihundert Hexen, die er auf den Feuertod vorbereitete, habe er keine einzige schuldig befunden.) Übrigens ist die streng gewahrte Anonymität Spees ein Beweis dafür, daß die Cautio ohne Billigung des Jesuitenordens gedruckt wurde; sie wäre sonst sicherlich nicht zuerst in einer protestantischen Druckerei erschienen. Leibniz, der Jesuitenfreund, der diesen Spee als einen der allervortrefflichsten Leute seines Ordens rühmt, redet in diesem Zusammenhange nur von der theologischen Milde, die auch in dem deutschen Andachtswerke Spees, dem „Güldenen Tugendbuch", die Unduldsamkeit der Prädestinationslehre verwarf. Die Gedichtsammlung „Trutz-Nachtigall" („das Büchlein trutz allen Nachtigallen süß und lieblich singet"), die Spee einen Platz in der deutschen Poesiegeschichte sichert, mag Leibniz gar nicht mehr gekannt haben; sie war 1649 zuerst erschienen und zu Anfang des 18. Jahrhunderts schon verschollen; erst Brentano brachte diese geistlichen Lieder wieder zu Ehren, die dichterisch hoch über den Versuchen des immer wieder gepriesenen Opitz stehen und einfacher, inniger sind als die oft überspitzten gereimten Epigramme des geistig freieren Pantheisten Angelus Silesius.

der Gegenreformation auf ihre Weise trieben: im gesetzlichen Rahmen der Hexenverfolgung sollten die Protestanten ausgerottet und nebenbei die bischöflichen Finanzen aufgebessert werden. Der wackere Priester starb schon 1635 zu Trier, wo er im Liebesdienste, als Krankenpfleger verwundeter Franzosen, einer ansteckenden Seuche erlag. Es ist klar, daß Spee alles eher war als ein Aufklärer; auch sein Kampf galt nicht dem Hexenwahn, sondern nur dem Hexenprozeß, eigentlich nur der Hexenfurcht des Pöbels, dem Leichtsinn und der Habsucht der Fürsten und der Richter, vor allem dem Wahnsinn des Folterbeweises. Gewiß, es gebe Zauberer, Hexen und Unholde, wenn auch nicht in so großer Zahl, wie der Pöbel meine. Namentlich in Deutschland solle es eine Unzahl von Hexen geben; das schließe man aber fälschlich aus dem ewigen Rösten, Sengen und Brennen Unschuldiger, die dem Aberglauben oder der Bosheit zum Opfer fielen. Des Brennens, bis das ganze Land verbrannt und sonst hingerichtet sei, werde kein Ende werden, wenn man nicht den möglichsten Fleiß anwende, den Irrtum zu berichtigen. Gegenwärtig liege die Sache so, daß die Fürsten die Verantwortung den Richtern zuschieben, die Richter den Fürsten. „Ist das nicht, Gott erbarm's, eine lustige Sache? Fürsten und Herren legen alle Sorge von sich ab und hängen dieselbe auf ihre Amtleute und Räte und deren Gewissen; diese tun dergleichen und werfen's auf ihrer Herren Gewissen! Ist das nicht ein schöner Zirkel? Welcher aber wird vor Gott verantworten müssen? Denn weil es jener sehen will und dieser soll's sehen, geschieht's, daß es niemand sieht oder achtet." In der 51. Frage (oder „Zweifel") gibt nun Spee eine Darstellung des ganzen Verfahrens, die auf uns wie eine Satire wirken könnte, die aber um so grauenhafter ist, als sie — freilich mit dem Unterton des Entsetzens — einfach eine sachgemäße Beschreibung ist. Aus Mißgunst und Aberglaube, die leider auch bei den katholischen Deutschen eingewurzelt seien, stamme die Neigung, daß aller Schaden nicht von Gott oder der Natur komme, sondern von den Hexen, daß also die Behörde einzuschreiten habe, so oft Herr Omnes einen Verdacht äußere. Die Geistlichen gehorchen dem Wunsche der Fürsten, die weltlichen Behörden überdies dem Geize, beide den bösen Zungen. Das erste, das beste arme Weiblein, das beschuldigt wird, ist auch verloren. Alles wird zu einem Verdachtsgrund. Hat sie einen bösen Leumund, so wird ihr auch die Hexerei zugetraut; hat sie einen guten, so hat sie sich verstellt. Sie wird ins Loch gesteckt, wo sie sofort die übelste Behandlung zu erwarten hat. Zeigt sie nun Furcht, so läßt das auf ein schlechtes Gewissen schließen; zeigt sie keine Furcht, so hat der Teufel sie mutig gemacht. Immer haben die Inquisitoren oder Untersuchungsrichter Jagdhunde an der Hand,

die die Beschuldigte zu belasten wissen. Gefoltert wird sie auf alle Fälle, mit oder ohne ausreichenden Verdacht. Einen Verteidiger findet sie nicht, weil es gegen das Ausnahmeverbrechen der Hexerei kein ordentliches Verfahren gibt und weil die Angst, selbst verdächtigt zu werden, jeden Anwalt verstummen heißt, jede Feder stumpf werden läßt. Spricht das arme Weiblein selbst für sich, so hat wieder der Teufel sie beredt gemacht. Bekennt sie bei dem ersten, schon entsetzlichen Grade der Folter, so heißt es, sie habe gutwillig bekannt; bekennt sie nicht sogleich, so hat der Inquisitor das Recht, so oft und so scharf zu martern, wie er irgend will. Verdreht sie dabei die Augen, so hat sie nach dem Teufel geschielt, ihrem Buhlen; fällt sie in Ohnmacht, so hat ihr der Teufel zum Schlafe verholfen; stirbt sie unter der Folter, so hat der Teufel ihr den Hals gebrochen und der Henker begräbt das Aas unter dem Galgen. Übersteht die angebliche Hexe alle Grade der Folter, ohne zu bekennen, so wirft sie der nachdenkliche Richter in ein noch schmutzigeres Loch, um sie gleichsam einzubeizen, bis sie mürbe wird. Ungestüme Priester kommen zu ihr, die ihr mit ihren Höllendrohungen noch schrecklicher sind als der Henker selbst. „Das wäre den Inquisitoren eine Schande, daß sie eine Person, so sie einmal zur Haft gebracht hätten, loslassen sollten." Sie wird verbrannt: von Rechts wegen, wenn sie bekannt hat, durch die Kniffe der Richter, wenn sie nicht bekannt hat. „Du elendes, törichtes Weib! Warum willst du so oft sterben, da du anfangs mit einem Tode hättest bezahlen können? Folge meinem Rat und sage straks zu, du seiest eine Hexe, und stirb." Und ist nicht einmal wahr; bekennt sie, so wird sie weiter gefoltert, um Mitschuldige anzugeben; sie nennt Leute, deren Namen man ihr in den Mund gelegt hat; diese werden wieder gefoltert, und hier ist kein Ende oder Aufhören. Und wiederum: fliehen die Beschuldigten, so machen sie sich verdächtig, fliehen sie nicht, so hat der Teufel sie zum Bleiben genötigt. Mitunter geht es den Hexenverfolgern selbst an den Kragen. „Da kommen dann deren viele mit ins Spiel, die anfangs so hart gerufen und getrieben, daß man brennen und brühen sollte, und haben die guten Herren im Anfang sich nicht besinnen können, daß die Reihe auch an sie kommen würde, und die haben denn ihren gerechten Lohn von Gott, weil sie uns mit ihren giftigen Zungen so viel Zauberer gemacht und so viele unschuldige Menschen dem Feuer hingegeben haben."

Die Wirkung der Cautio war sehr tief, aber nicht schnell; man berief sich auf sie, wenn man in Frankreich und in den Niederlanden gegen die Folter schrieb, doch gerade in Deutschland geriet sie wieder in Vergessenheit; Thomasius kannte die Cautio, hielt sie jedoch für eine viel jüngere Schrift. Unter dem unmittelbaren Einflusse Spees hörten die Hexen-

brände im Kurfürstentum Mainz auf und erloschen langsam sogar im Bistum Bamberg.

Volle vier Menschenalter nach Weyer, dem indifferentistischen Arzte, zwei Menschenalter nach Spee, dem menschenfreundlichen Katholiken, veröffentlichte Bekker sein Buch gegen den Hexenwahn, das zu günstigerer Zeit erschien (nach dem Ende des größten Religionskrieges) und darum stärker wirkte als irgendeine offen adiaboliſtische Schrift. Balthasar Bekker (1634—1698) war in Friesland als Sohn eines reformierten Predigers deutscher Abstammung geboren, wurde selbst ein Geistlicher und gelangte noch in seinen letzten Jahren zu einer Anstellung in Amsterdam, obgleich er sich vorher des Cartesianismus und sogar des Socinianismus verdächtig gemacht hatte. Wir haben es hier nur mit seinem Hauptwerk zu tun, das in holländischer Sprache („De betoverde weereld") 1691 erschien; ich halte mich an die deutsche Übersetzung von 1693, gegen neunhundert Quartseiten, die nicht in bestem Deutsch geschrieben ist, aber zuverlässig sein soll. „Die Bezauberte Welt, oder eine gründliche Untersuchung des Allgemeinen Aberglaubens, betreffend die Art und das Vermögen, Gewalt und Wirkung des Satans und der bösen Geister über den Menschen, und was diese durch derselben Kraft und Gemeinschaft tun, so aus natürlicher Vernunft und H. Schrift zu bewehren sich unternommen hat, Balthasar Bekker, S. Theol. Doct. und Prediger zu Amsterdam" usw.

Das vielgerühmte Buch bietet dem heutigen Leser in den ersten drei Teilen viel ungenießbare Kost; erst der letzte Teil mit seinen zahlreichen Geschichten von Besessenen und ihrer vernünftigen, oft allzu vernünftigen Erklärung ist fast lustig zu lesen, so oft der Zorn über die Dummheit und den Blutdurst der geistlichen Hexenrichter nicht wieder traurig stimmt. Die ersten und grundlegenden Teile werden dadurch meist unverdaulich, weil sie gegenüber dem ziemlich vorurteilslosen Weyer, mehr als ein Jahrhundert später, einen Rückschritt bedeuten. Weyer hatte das Dasein des Teufels und der Hexen nur gerade so weit gelten lassen, wie es in der Zeit der tollsten Hexenverfolgung für seine persönliche Sicherheit nötig schien; die Bibel bemühte er nur in seltenen Fällen. Bekker geht in einer freien, allegorischen, ja selbst aufklärerischen Auslegung der Bibel oft viel weiter, aber er hält fest an einem schwerfälligen Teufelsglauben und schielt unaufhörlich nach der Bibel; daß er trotzdem jeden Einfluß des Teufels auf menschliche Handlungen entschieden leugnet, dadurch dem Hexenwahn den Boden nimmt, daß er alle Berichte über Zauberei, Hexerei und Besessenheit aus dem Alten und dem Neuen Testamente rationalistisch hinausdeutelt, das kann nicht hoch genug ange-

schlagen werden für eine Zeit, in welcher die katholische Gegenreformation überall siegreich war und die protestantische Geistlichkeit in öden Ketzbalgereien verkam. Auch war Bekker wie Weyer ziemlich frei von gemeiner Menschenfurcht und noch gemeinerer Teufelsfurcht; nicht ganz so prachtvoll wie Weyer, aber doch mit erstaunlicher Tapferkeit fordert er (II. S. 269) den dummen und ohnmächtigen Teufel heraus; gibt übrigens kurz vorher zu, den ganzen Betrug des Hexenwahns erst spät durchschaut und vorher wie andere Prediger gedacht und nur mit Gebet gegen den Teufel gekämpft zu haben.

Der Arzt Weyer und der Jesuit Spee hatten beide gegen den Hexenprozeß geschrieben, also wesentlich juristisch; der Theologe Bekker stritt in der Hauptsache mit theologischen Gründen, und auch daher kommt es, daß sein Werk auf seine Zeit mächtig wirkte, unserem untheologischen Geschlechte jedoch veraltet erscheint. Bekker war durch und durch theologisch gerichtet, aber weder rechtgläubig wie Spee noch eigentlich rationalistisch wie die deutschen Aufklärer. Christenglaube und Ketzerei bildeten bei ihm ein seltsames Gemisch. Auf zwei nur schwer vereinbare Gedanken, die für seine Darstellung wichtig sind, möchte ich besonders hinweisen, bevor ich den Inhalt und die Absicht der „Bezauberten Welt" kurz wiedergebe.

Einmal (II. S. 253) spricht er es deutlich aus, daß die Wahrheit des Christentums gar nicht zugleich bestehen könne mit der allgemein verbreiteten Meinung von der Macht oder von einem Reiche des Teufels. „Ein Atheist bedarf keiner anderen Waffen, denn dieser Meinung, das ganze Christentum bis auf den Grund niederzureißen, und welches wir ihm selbst in die Hände geben, wenn wir von dem Teufel reden, wie man davon redet ... Was für Mirakel hat Christus jemals getan zum Beweis, daß er der Messias wäre, die der Teufel nach der gemeinen Meinung nicht alle Tage tut und noch viel mehr?" Der Teufelswahn schenke dem Teufel einen göttlichen Namen, göttliche Eigenschaften, göttliche Wirkungen und eine Art Gottesdienst; durch des Teufels Kraft leiste eine Hexe größere Werke als Moses und die Propheten, als die Apostel und Christus selbst. Man mache Gott zum Lügner, um die Macht des Teufels zu beweisen. Die Wahrheit des Christentums und die Heilsbotschaft werde durch den Teufelswahn in Frage gestellt. Bekker versteht es nur etwas anders als in dem Sinne, in welchem seine Wahrsagung eingetroffen ist. Der Atheismus machte wirklich in den letzten zwei Jahrhunderten so rasche Fortschritte, weil der Teufelsglaube unablöslich mit der Volksreligion verwachsen war, unter Zustimmung der katholischen und der evangelischen Kirche; aber nicht der Teufelsglaube selbst löste

die Freigeister von der Kirche los. Es wurde nur der Zweifel am Dasein des Teufels von Jahrzehnt zu Jahrzehnt ungefährlicher, weil dieser Glaubensartikel in der Bibel und in den Katechismen nicht so feierlich und ausdrücklich ausgesprochen und verlangt wurde, wie der Glaube an Gott, und weil die Kirchen sich, eben des Hexenskandals wegen, des Teufels zu schämen anfingen. Weil nun der Teufel und die Hölle doch wieder unentbehrliche Einrichtungen der göttlichen Weltregierung waren, folgte dem Zweifel am Teufel bald der Zweifel an Gott. Die Geistlichen, die sich mit Händen und Füßen gegen die Teufelsleugner und gegen die Hexenleugner wehrten, waren die schlechteren Menschen, aber die besseren Kirchenpolitiker gewesen.

Der andere Gedanke, durch welchen Bekker über seine Zeit hinausweist, kann allerdings wieder als ein Versuch aufgefaßt werden, seine Bekämpfung des Hexenwahns mit dem Bibelglauben in Übereinstimmung zu bringen. Der Theologe fürchtet den Einwand, daß im Neuen Testamente so vielfach von Austreibungen des bösen Geistes die Rede sei, daß also der Heilige Geist den Glauben an Teufel und Besessene selbst gelehrt habe. Und da wird Bekker in der Zwangslage, entweder auf die Untrüglichkeit des Bibelworts oder auf seine aufklärerische Absicht verzichten zu müssen, in einem Hauptpunkte beinahe zu einem modernen Bibelkritiker. Was Lessing so eindringlich in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ verkünden sollte, daß Gott dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen könne, daß das Neue Testament ein zweites, besseres Elementarbuch sei, für das Knabenalter der Menschheit, aber noch nicht das letzte Buch, daß also Gott sich in seiner Offenbarung dem Verständnisse des Volkes anpasse, das findet sich (nicht ganz zum ersten Male) schon bei Bekker im 28. Hauptstücke des 2. Buches (S. 188 ff.). Der Wortlaut des Neuen Testaments scheine allerdings die allgemeine Meinung zu stützen, als ob wahrhaftig böse Geister von außen in die Menschen gefahren wären und sie innerlich geplagt hätten. Bekker sei endlich zu einer neuen und beruhigenden Überzeugung gekommen: daß nämlich Jesus mit seiner Lehre immer nur die Sitten und den Gottesdienst habe verbessern wollen, niemals aber das Naturwissen oder die Sprachbegriffe; sogar die Glaubensvorstellungen zu entwickeln habe er den Aposteln (und wohl auch den Kirchenvätern) überlassen. Er habe sich also gar nicht einmal gegen mancherlei Irrtümer erklärt, die damals bei dem jüdischen Volk im Schwange waren. So habe er sich über die Geister und ihr Treiben in einer Weise ausgesprochen, die buchstäblich genommen sehr ungereimt lautet; wie wenn er z. B. den obersten der bösen Geister mit den jüdischen Schriftgelehrten Beelzebub nenne, das ist Fliegengott oder

Dreckgott. „Man siehet denn, dünket mich, daß es die Weise des großen Meisters gewesen ist, die Menschen nicht allein zu der Zeit in solchen Irrtümern zu lassen, sondern sich auch nach der Sprache zu fügen, die zum Teil aus solchem Mißverstand entstunde ... Man tut keinen neuen Wein in alte Schläuche, auch setzet man keinen Lappen von einem neuen Kleide auf ein altes ... Weil der Seligmacher nicht vorhatte, die Wahrheit dieser Dinge zu erklären, so konnte er davon auch nicht anders reden als man redete, so er wollte verstanden sein. Er gab den Krankheiten solche Namen, als sie unter dem Volke hatten." So würde er, wenn er heute lebte, Krankheiten wie die fallende Sucht mit ihren eingebürgerten mythologischen Namen nennen; so hätte er damals von den Bewegungen der Sonne nach dem Anscheine gesprochen und nicht nach der astronomischen Wirklichkeit, die wir heute kennen. Bekker nimmt nun (im 29. Hauptstück) die einzelnen Dämonengeschichten durch, die Heilungen der Besessenen und die Austreibung der bösen Geister in Schweine, um recht gewaltsam zu beweisen, daß es bei diesen Wundern verhältnismäßig natürlich zugegangen sei. Immer habe sich Jesus wie ein moderner Arzt in die Seele des Kranken oder des Geisteskranken hineingedacht und seine Sprache gesprochen; wie auch wir uns anpassen und einen Menschen, der sich einbildet, keine Eingeweide zu haben, als den Mann ohne Eingeweide behandeln. Redete Jesus schon mit dem gesunden gemeinen Volke die niedrige Sprache, die es bis dahin allein verstand, so ist es kein Wunder, daß er mit Wahnsinnigen nicht so redete wie mit verständigen Menschen.

Weder Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat, noch Bekker in seiner Bezauberten Welt, noch Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts gelangte zu dem sprachkritischen Ergebnis, daß die Sprache etwas zwischen den Menschen sei, daß also kein redendes Wesen, und wäre es ein Gott, sich mit den Menschen anders als in ihrer Gemeinsprache verständigen könne; aber alle drei, und besonders lebhaft Bekker, wendeten dieses Gesetz auf den besonderen Fall an, da sie Gottes Sohn mit den Menschen als mit Kindern kindlich reden ließen. Um die Vernünftigkeit der Bibel zu retten, die für Spinoza und Lessing ein Buch von hohem Werte war, für Bekker unbedingt das Wort Gottes, ein Diktat des Heiligen Geistes.

Wie man bisher gesehen hat, stand Bekker fest auf dem Boden der Reformation; die christliche Offenbarung war ihm die Heilswahrheit, und an der Wahrhaftigkeit der Bibel zweifelte er nicht; nur daß er die Vernunft, die an sich geringer war als die Offenbarung, bei Streitigkeiten über den Sinn der Offenbarungsworte zur alleinigen Richterin machte. Noch als junger Geistlicher war er in dem Traume des Teufelswahns

befangen gewesen; schreckliche Erfahrungen in Friesland und der Gebrauch der Vernunft weckten ihn aus diesem Traume. Völlig aufgewacht ist er ja niemals, da er auf Engel und Teufel nicht ganz verzichtete; das verbot ihm doch der offenbare Teufelsglaube der Bibel. Damit aber, daß er die übernatürlichen Erscheinungen in einer Zeit, der sie alltäglich waren, als Seltenheiten darstellte, daß er den gefürchteten Teufel als einen ohnmächtigen Gefangenen Gottes schilderte, daß er also seinen von Teufelsangst umhergejagten Mitlebenden in ihrer eigenen Sprache zuredete, arbeitete er für die Befreiung mehr als mancher entschiedenere Freigeist. Mit seiner ganzen Schrift will er nicht mehr und nicht weniger beweisen, als daß der Teufel ein armer Teufel sei, sehr wenig wisse und sehr wenig vermöge.

Das erste Buch beschäftigt sich in breiter Gelehrsamkeit mit der Herkunft des landläufigen Teufelsglaubens. Alle Heiden der Vergangenheit und der Gegenwart haben irgendwelche Vorstellungen von bösen Geistern und von Zaubereien gehabt. Aber auch die Juden glauben nach der Bibel, dem Talmud und neueren Auslegern der Schrift an Einflüsse des Teufels, erst recht nach der Kabbala. Die Juden sind darin also den Heiden in diesen Stücken sehr ähnlich; ich möchte nicht behaupten, daß Bekkers Zusatz „abgesehen von der Hlg. Schrift“ ironisch gemeint sei. Etwas besser als das Judentum erscheint der Islam, weil die besseren Auslegungen des Koran nicht unerträglich sind. Nun habe das Christentum in den ersten vier Jahrhunderten bereits einige Teufelslehren der Heiden und der Juden aufgenommen; so habe Lactantius die bösen Geister als aus einem dünnen Stoffe bestehend erklärt, und sehr früh habe sich auch die papistische Lehre vom Fegefeuer entwickelt. Ebenso früh habe man gegen die bösen Geister Beschwörungen angewandt. Die Hauptschuld aber an der gegenwärtigen Teufelsfurcht habe die Sekte der Manichäer, die dem guten Gotte einen bösen Gegengott im Teufel beigesellten, und so dem Teufel wirklich göttliche Ehren erwiesen. Bekker sagt es nicht ausdrücklich, deutet es aber an, daß alle Katholiken und Protestanten, die dem Teufel eine so große Macht über die Menschen einräumen, keine rechtgläubigen Christen sind, sondern ebenso arge Ketzer wie die Manichäer waren. Er schont der protestantischen Teufelsanbeter nicht, führt aber für seinen Zweck zumeist katholische Schriftsteller an. Wir erfahren, daß diese Leute (wie Delrio) all den Volksaberglauben von Geistern und Gespenstern, von Teufelsbündnissen und vom Hexensabbat als katholische Lehren vortrugen, unter Billigung ihrer Oberen. Die kirchlichen Mittel gegen Teufel und Gespenster werden aufgezählt und bei dieser Gelegenheit auch über den Hexenprozeß berichtet, der besonders in Deutsch-

land häufig sei (I. S. 119); außer der Inquisition und der Folter werden die bekannten Hexenproben kurz erwähnt, die Probe des heißen und des kalten Wassers und die des glühenden Eisens; weniger bekannt ist und gottsträflich dumm muß eine andere Probe gewesen sein, nach der die verdächtige Person auf der Stadtwage von Oudewater gewogen und nach ihrem Gewichte so ungefähr für schuldig oder unschuldig erklärt wurde. Die Lutheraner seien in betreff des Teufelsglaubens von den Papisten nicht sehr verschieden; sie lehren zwar nicht ein Fegefeuer und sollten darum nicht so leicht die Erscheinung abgeschiedener Seelen annehmen; aber sie tun es doch und übertreiben unmäßig die Macht des Teufels und zweifeln nicht an der Tatsache der Teufelsbündnisse. Leider sei auch unter den Reformierten dieser Glaube sehr verbreitet.

Dieser Teufelswahn der gesamten Christenheit stamme aber nicht aus der Bibel, sondern aus Erziehung und Gewöhnung; das Gesicht des Verstandes richte sich nach der Brille, die man dem Kinde aufgesetzt habe. Auch in der Philosophie und in der Theologie folge man meistens der angelernten Meinung. „Man log vor Alters und lüget in fernen Landen eben so wohl als heutiges Tages und nahe bei" (S. 133).

Mit dem zweiten Buche geht Bekker daran, nach der Vernunft und nach der Bibel, in Wahrheit mehr theologisch als philosophisch, das Wesen des Geistes zu untersuchen. Er unterscheidet ganz naiv zwischen Geist und Leib und wendet sich bei dieser Gelegenheit heftig gegen die „Raserei" des Spinoza. Vorsichtiger behauptet er, daß die Vorstellungen von dem Seelenleben nach dem Tode, von Engeln und von anderen Geistern zum Teile falsch, zum Teile ungewiß seien, so weit man diese Vorstellungen nur auf die Vernunft gründe und nicht auch auf die Heilige Schrift. Die Lehre von den Engeln wird nach den wichtigsten Stellen des Alten Testaments ein wenig eingeschränkt, doch nicht angezweifelt; die Engel seien von Gott gut geschaffen worden, wie alle Dinge, zu bösen Geistern konnten sie also nur durch Abfall werden. Die Macht der guten Engel sei gering, die Macht der bösen Geister sei nicht größer. Mit schnurriger Gelehrsamkeit gewinnt Bekker aus der Bibel die Überzeugung, daß es viele böse oder abgefallene Geister gebe, aber nur einen Oberteufel, den Diabolos, das ist Lästerer, oder Satan, das ist Widersacher. Bekkers Hauptaugenmerk ist nun darauf gerichtet, die Ohnmacht der Engel aus der Bibel nachzuweisen, weil er so am schnellsten auf die Ohnmacht des Teufels weiterschließen kann. Mit halber Frömmigkeit und halber Vernünftelei deutet er an den biblischen Teufelsgeschichten solange herum, bis ein annehmbarer kleiner dummer Teufel herauskommt und das Schreckgespenst verschwindet. Die Logik Bekkers bei dieser Denkarbeit ist sehr einfach und

sehr kindlich: was in der Bibel gegen die vernünftige Wahrheit oder gegen Gottes Ehre verstößt, was ungereimt ist, das sei nicht wörtlich zu nehmen; der Teufel, als ein Geschöpf Gottes, kann nicht mit Gott selbst verglichen werden, sondern nur mit anderen Geschöpfen, also höchstens mit den guten Engeln. Er hat weder Gewalt über die Naturgesetze noch irgendeine Kenntnis geheimer Gedanken oder künftiger Ereignisse. Er ist listig und böswillig, doch er ist unfrei, ein Gefangener Gottes. Bekker fühlt sich nicht verpflichtet, die biblischen Geschichten von der Verführung Evas, von der Peinigung Hiobs, von der Versuchung Jesu Christi, aus allen mit ihnen verbundenen Widersprüchen und Mißverständnissen zu lösen; es genügt ihm, den gefürchteten Teufel als einen entlassenen Diener Gottes dargestellt zu haben, der sich an der früheren Herrschaft durch Tratsch und durch gemeine Streiche zu rächen sucht.

Krankheiten kann der Teufel nicht erzeugen; was in der Bibel auf den Einfluß von Dämonen zurückgeführt werde, sei nur eine besondere Art von natürlichen Krankheiten gewesen, die aber auch Jesus — und in diesem Zusammenhange spricht Bekker, wie von einer neuen Entdeckung, von der schon erwähnten Anpassung des Heilands an die Volkssprache — Besessenheit oder so ähnlich nannte; so meinte er es auch, wenn er von der Austreibung von Teufeln redete. Endlich verstehe die Bibel unter einem Teufel oft auch nur einen bösen Menschen.

Nach diesen allgemeinen und vorbereitenden Kapiteln geht Bekker erst daran, an dem eigentlichen Teufelsglauben seiner Zeit zu rütteln. Der Teufel habe nicht einmal die Macht zu spuken, d. h. den Menschen im Schlafe oder im Wachen zu erscheinen; wie man denn auch von Erscheinungen der Engel schon lange nichts gehört habe. Noch weniger habe er die Macht, in der Gestalt abgeschiedener Seelen zu erscheinen. Bekker wolle darum nicht alle Spukerei leugnen; vielleicht gebe es Menschen, die die besondere Gabe haben, Gespenster zu sehen; ihm sei es genug, seine Leser davon überzeugt zu haben, daß der Teufel keine gottähnliche Herrschaft auf der Erde ausübe. Er lasse sich durch den Einwurf nicht irremachen: auch Gott und die Engel wären ohne möglichen Einfluß auf eines Menschen Leib, wenn der Teufel so ohnmächtig nur wegen seiner Geistigkeit wäre. Gerade Gottes Allmacht hebe jede Macht und Kraft des Teufels auf. Gott könne es gar nicht zulassen, daß eines seiner Geschöpfe wie ein Schöpfer werde und Wunder gegen die Naturgesetze verrichte. Darum streite die Teufelsfurcht des Volkes wie gegen die Vernunft, so auch gegen den Bibelglauben eines Christen.

Das dritte Buch wendet sich nun erst gegen den verbreiteten Glauben, daß der Mensch mit dem Teufel Umgang haben könne, also gegen den

eigentlichen Hexenglauben. Modern beruft sich Bekker auf Descartes und auf die Unvereinbarkeit von Geist und Leib; doch selbst eine lose Verbindung des Teufels mit einer Menschenseele habe er selbst niemals sich vorstellen können und auch niemals erfahren. Auf der einen Seite könne der Teufel sich nicht mit den Menschen verbinden, auf der anderen Seite sei es doch Unsinn anzunehmen, daß ein Mensch Verlangen nach dem Teufel habe; ein alter Bösewicht stelle sich nicht selbst dem Gerichte oder dem Scharfrichter. Übrigens sei jedes solche Bündnis eine Torheit, weil der Teufel nicht zugleich Büttel und Richter sein dürfe, weil die Einhaltung des Vertrages (der Ablauf, also der Tod an einem bestimmten Tage eines bestimmten Jahres) gar nicht vom Teufel, sondern von Gott abhänge. Das Teufelsbündnis sei eine Erdichtung, also auch, was über die Hexen erzählt werde. Wahrsager habe es freilich gegeben und auch Zauberer, weil die Bibel von ihnen zu erzählen wisse; Zauberei und Wahrsagerei belege die Bibel mit den schwersten Strafen; aber sie bringe den Teufel mit diesen Lastern nirgends in Verbindung und erwähne nirgends die Möglichkeit eines Teufelsbündnisses. Was da berichtet werde über das Entziffern einer Schrift in eines Königs Gehirn, das sei wie jede andere Zauberei im Sinne der Bibel nur als Abgötterei strafbar. Und gar von sogenannten Hexenfahrten, für welche die hexengläubige Theologie freilich die gelehrte Bezeichnung strigiportium erfunden habe, geschehe in der Bibel keine Erwähnung.

Wieder, wie bei der Bekämpfung des Geisterglaubens, legt Bekker in dem Buche gegen die Teufelsbündnisse das Hauptgewicht darauf, daß ein Christ solche Lehren nicht annehmen dürfe. Das sei Gotteslästerung. Nichts erregt Bekker so sehr, wie der Hexenwahn reformierter Prediger, die auf der Kanzel das Vorkommen von Teufelsbündnissen behaupten und von denen einer sich nicht entblödet hatte, die Handschrift eines solchen Bündnisses, die der Teufel — ich weiß nicht warum — wieder hatte herausgeben müssen, öffentlich vorzuzeigen. „Wo bleibt der alte Bund und insbesondere der neue Bund Gottes, wenn der Teufel noch täglich und überall große Mengen von Menschen hat, die ihn anbeten, die ihm zu Dienste stehen, die bei ihm manches Mal zum Abendmahl gehen, die in seinem Namen getauft sind, die seine Merkzeichen tragen? Was Kraft und Gewalt hat Christus ihm genommen, wenn er mit mehrer Kraft in dem Volk seines Bundes wirkt als Christus tut in seinem teuer erkauften Volk?“ (III. S. 102).

War es schon schwer, die Bekämpfung des Teufelswahns auf die Bibel zu stützen, so wurde es für Bekker eine noch schwerere und doch notwendigere Aufgabe, die Ohnmacht des Teufels mit den Glaubens-

artikeln und den Kultformeln seiner Kirche auszusöhnen. Er behilft sich damit, daß er die Glaubensartikel und die Kultformeln sophistisch deutet und schließlich die teufelsgläubigen Prediger eines Rückfalls in den Papismus verdächtigt. Kein Zweifel für uns, daß er den Rechtgläubigen als ein Ketzer erscheinen mußte, so oft er darauf bestand: die Leute dürften nicht mit Fabeln und Scheusalen erschreckt werden, der Teufel wäre nicht Gott (III. S. 179). Bekker ist bei aller Tapferkeit vorsichtig genug, bei aller Freigeisterei gläubig und auch abergläubig genug, um sich aus dieser Gefahr herauszuwinden; bald redet er von der Zauberei seiner Zeit als von Quacksalberei, Gaukelei und Betrug, erklärt Vorhersagungen mancher Art aus dem natürlichen Verstande, bald gibt er ganz unaufklärerisch das Vorkommen von Ahnungen und Sympathiekuren zu. Er ist nicht überzeugt davon, daß sein Werk dem Teufelswahn sofort ein Ende machen werde; doch eine gute Wirkung auf die Ärzte, auf die Richter, vor allem auf die Fürsten und Obrigkeiten verspricht er sich. „Ein Christ wird von Jugend auf besser unterrichtet, wenn man dem Kinde nicht mehr von dem Teufel oder von Gespenstern oder Hexen vorschwätzet“ (III. S. 193). Die letzten Worte deuten darauf hin, daß Bekker, der offen nur die Teufelsbündnisse und die Hexen leugnete, des Teufelsdaseins selbst nicht so sicher war, wie er unter dem Zwange der Bibelworte immer wieder sagte. Dieses ganze dritte Buch, das krumm oder gerade die Bibelworte dazu benützt, die theologische Lehre von den Teufelsbündnissen zu zerstören, ist so eingerichtet, als ob der Verfasser den Teufel selbst zwar verkleinere, aber nicht leugne; im 17. Kapitel, wo das eigentliche Wesen des Bösen untersucht wird, ist freilich der Gedankengang von einer versteckten Teufelsleugnung nicht mehr weit entfernt. Doch erst im vierten Buche läßt sich Bekker freier gehen; auch da rührt er allerdings nicht an das christliche Dogma vom Teufel; aber er hat es jetzt nicht mehr mit dem Diktat des Heiligen Geistes zu tun, sondern immer wieder mit albernen Teufelsgeschichten menschlicher Skribenten, er lacht so unbefangen über all den frommen Unsinn, daß als Wirkung die Vorstellung übrigbleiben mußte: wenn alle die erzählten Einflüsse des Teufels auf Besessene, auf Hexen und auch auf Fromme Erfindungen sind, Betrügereien oder Selbstbetrügereien, so mag am Ende auch der Teufel eine Erfindung sein. Der Bibel zum Trotz. Die Wirkung, wie gesagt, dieses vierten Buches mußte so adiabolisch sein, wenn sich auch Bekker selbst vielleicht nicht zu solcher Klarheit durchgerungen hatte.

Als Beitrag für die Kulturgeschichte ist dieser vierte Abschnitt der „Bezauberten Welt“ unschätzbar; Bekker erzählt viele Fälle, die er selbst beobachtet hat oder die er längst verschollenen hexengläubigen Flug-

schriften entnimmt. Die Kritik, die er an dem krausen Hexen-Einmaleins übt, ist von ungleichem Werte. Wo er, nüchtern und beschränkt, wie etwa hundert Jahre später Nicolai, die Gespenstergeschichten auf einen Betrug zurückführt, da wird er uns bei aller Verdienstlichkeit des Unternehmens oft lästig durch eine zudringliche Aufklärerei. Wir werden uns erinnern, daß nach der Mitte des 16. Jahrhunderts das legendare Buch von den drei Betrügern wieder zu spuken begann, daß — allgemein gesagt — aus dem 13. Jahrhundert die Hypothese einer zwischen Atheismus und Deismus schwankenden Freigeisterei hervorgeholt wurde, nach welcher die Stifter der drei großen monotheistischen Religionen Betrüger gewesen wären. Die erwähnte Art von Bekkers Kritik steht auf gleichem Boden, entgegen den Anschauungen unserer Geschichtswissenschaft, die ein allmähliches Werden auch der Religionen lehrt und den Begriff der Volkspsychologie gefunden hat. Bekker wendet einfach die Betrügerhypothese auf den Teufel an; die Leute, die die Macht des Teufels erfahren zu haben behaupten, sind gemeine Gaukler und Betrüger. Ich möchte nicht mißverstanden werden. Bekker war und blieb durchaus Theologe; er war kein Atheist und nicht einmal ein deistischer Freigeist; ein Protestant, der in Christentum und Reformation fest stand auf dem Worte Gottes und sich die redlichste Mühe gab, seine Überzeugung und das Wort Gottes in Übereinstimmung zu bringen; nur daß seine Überzeugung, der Teufel hätte keine Macht, dem gewordenen Christentum, auch dem protestantischen, schnurstracks widersprach und schrittweise zur Leugnung des Teufels, zur vorurteilslosen Bibelkritik, zur Leugnung Gottes führen konnte und auch führte. Adiabolismus und Atheismus sind einander anders nahe, als der vielgläubige Bekker ahnte.

Ich habe schon gesagt, daß Bekker in den ersten drei Büchern seines Werkes, wo er die Theorie des Teufelsglaubens untersucht, durch Rücksichten auf die Buchstaben der Bibelworte zu Halbheiten genötigt war, daß er erst im vierten Buche, wo er es mit frommen, aber profanen Schreibern von Teufelsgeschichten zu tun hat, frei so redete, als ob der Teufel gar nicht existierte. Mit Scham erzählt er (S. 49), daß er selbst gelegentlich für die Heilung eines Besessenen Gebete gesprochen habe. Erst langsam gelangt er zu der Gewißheit, daß der Teufel kein Wesen für sich sei, sondern im menschlichen Fleische stecke. Er wird geneigt, die Behörden und Richter (in Holland, wo die Anklagen wegen Zauberei so gut wie aufgehört hatten) für nützlicher zu halten als die Geistlichen; er weiß jetzt, daß auf Zeugenaussagen nicht viel zu geben sei, am allerwenigsten auf die Aussagen von schriftstellerischen Zeugen, die vor hundert Jahren gelebt haben und auf die sich die Theologie zumeist berufe. Er weiß, daß die katho-

lische Kirche mit ihren Lehren vom Teufel und von Geistererscheinungen nur folgerichtiger sei als die protestantische, daß also die Teufelsfurcht und die Wundersucht der reformierten Geistlichen nur noch tadelnswerter sei. Hätte Bekker die vorzügliche Kritik, die er an einzelnen Fabeln und Sagen übt (die Kinder von Hameln, die Zaubermittel gegen Kugel, Hieb und Stich), auf die biblischen Erzählungen selbst angewendet, so wäre sein Werk, mit oder ohne unmittelbaren Erfolg, zu einer endgültigen Vernichtung des bösen Gottes geworden. Hätte er so scharfsinnig, wie er die Untauglichkeit der Wünschelrute zur Auffindung von Mördern und Dieben bewies, und so kühn, wie er die Anpassung der Herrenworte an die Volksmeinung und Volkssprache behauptete, auch die Unmöglichkeit erkennen können, durch die Bibelworte zu einer richtigen Naturerkenntnis zu gelangen, so würde ihm eher als den englischen und französischen Deisten der Ruhm gebühren, das ganze Gebäude der Theologie gestürzt zu haben. Doch auch in seiner Beschränktheit hat er etwas Großes geleistet: er hat, nicht als der erste und nicht als der gründlichste Gegner des Hexenhammers, aber weithin vernehmbar, den Satz verteidigt, daß die Welt nicht verzaubert sei, daß weder die Angeklagte noch der Zeuge noch der Richter eigentlich wisse, worin die Zauberei bestehe; er hat die ganze Schmach des Hexenprozesses aufgedeckt, die Infamie der Peinbank, sowohl der körperhaften Peinbank, auf welcher der menschliche Leib grauenhaft gepreßt wurde, „so platt als ein Pfannkuchen", als auch der Peinbank des Gemüts. Er hat, ohne die Hilfsmittel der modernen Psychologie, allein seinem gesunden Menschenverstande vertrauend, eine Menge Zaubergeschichten aus Dänemark, Schweden, Deutschland und England untersucht und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß die evangelische Geistlichkeit nicht um ein Haar besser sei als die papistische. In den drei letzten Hauptstücken des vierten Buches (S. 292 bis zum Ende) kommt er zu dem Schlusse: daß alle diese Berichte über Spukerei, Wahrsagerei und Zauberei altvetterische Fabeln seien und daß die Behörde solchem Aberglauben zu widerstehen habe. Er will den Teufel und die Zauberei nicht durchaus leugnen; aber Betrug oder Bosheit stecke gewöhnlich hinter solchen Dingen. Bei einer ungewöhnlichen Erscheinung gleich an den Teufel als Urheber zu denken, sei ungereimt. „Gesetzt, ich sehe eine neue und nette Art von Schuhen, dergleichen ich niemals in eines Schusters Werkstatt noch an Jemandes Füßen gesehen. Mag ich daraus schließen, daß kein Schuh-Knecht noch -Meister, sondern wohl ein Bäcker oder Müller dieselben gemacht habe?" Des Teufels Werk oder vielmehr den Glauben daran habe man nicht vonnöten. Wo kein Richter mehr wegen Zauberei verurteile, da höre die Anschuldigung wegen Zauberei von selber

auf. „Man siehet nun klärlich, daß ganz keine Zauberei sein würde, so man nicht glaubete, daß sie sei... So es Atheisten sind, die solche Teufelsdinge leugnen, so sind es die Heiden und nächst ihnen die Papisten am wenigsten; am meisten dagegen, die zum Reinsten reformiert sind und am wenigsten von der Zauberei wissen... So kann man Gott und Christum näher kennen, wenn man weniger von dem Teufel meinet zu wissen, außer dem, was uns die Schrift davon lehret" (S. 299). Der Teufel habe auf dem Predigtstuhl oder in den Büchern der Gelehrten nichts zu tun, als nur die Zeit und den Ort zu füllen; darüber hinaus seien jedoch die Folgen entsetzlich. „So die Obrigkeiten und die Richter mit so großem Ernst diejenigen straften, welche andere wegen Hexerei beschuldigen, und die Ankläger nur halb soviel peinigten, die Beschuldigung zu beweisen, als die anderen zu bekennen, ich bin wohl versichert, daß sie nicht viel Holz darum verbrennen sollten" (S. 302).

Bekkers Werk, das in Holland rasch nacheinander neu aufgelegt werden mußte und überdies bald ins Deutsche, Französische, Italienische und Spanische übersetzt wurde, erregte eine um so größere Bewegung, als es sich, ohne Gott und Gotteswort anzutasten, gerade an die rechtgläubigen Theologen zu wenden schien. Die Bücher und Traktätlein, die gegen Bekker herauskamen, bilden eine ganze Bibliothek; kein Vorwurf wurde ihm erspart, von dem des Cartesianismus bis zu dem des Atheismus. Heute wird er den Wohltätern der Menschheit zugerechnet. Bei seinen Lebzeiten wurde er von einer Synode seines geistlichen Amtes entsetzt (1692), wurde er an manchen Orten von der Teilnahme am kirchlichen Abendmahl, also nach damaliger Vorstellung von der bürgerlichen Gemeinschaft, ausgeschlossen.

Dreizehnter Abschnitt

Auslöschen der Hexenbrände

Schuld aller Theologie

Als es mehr als hundert Jahre nach Spee namentlich bei den Juristen zu einer Ehrensache geworden war, den Hexenprozeß und die Folter zu verwerfen, wurde auf katholischer Seite das Vorgehen dieses wackeren Jesuiten zu einem Verdienste ihres Ordens gemacht oder gar zu einem Verdienste der römischen Kirche; in Wahrheit ließ diese von ihrem Hexenwahne nicht ab und fügte sich nur widerwillig der öffentlichen Meinung.

Ebenso falsch ist es, wenn man auf protestantischer Seite die Schmach der Hexenverfolgungen durch eine Berufung auf einzelne protestantische Aufklärer tilgen wollte. Der edle Weyer hatte fast umsonst gelebt, der Tübinger Theologe Thummius war, obgleich er (1621) die Strafen

herabsetzen wollte, durchaus im Hexenwahn befangen, und auch der Prediger Grevius, der (1622) mit großer Kraft gegen die Folter schrieb, die unverträglich wäre mit dem Naturrecht und mit der christlichen Liebe, überzeugte nicht, und war theologisch vielleicht noch unfreier als der Jesuit Spee. Grevius, im Clevischen geboren, war Arminianer, ein Schüler von Vorstius, hatte diese Gesinnung in langer und schwerer Kerkerhaft zu büßen; er hatte ein sehr menschliches Interesse daran, die Tortur, die ihm selbst drohte, zu bekämpfen. Sein Verdienst ist darum nicht niedriger einzuschätzen; doch sein Buch wurde erst dann allgemein anerkannt, als das Strafrecht sich durch andere Männer, die nicht zunächst eifrige Theologen waren, von der Folter befreit hatte.

Man darf behaupten, daß die Theologie aus sich heraus unfähig war, den Hexenwahn zu überwinden: weil der Hexenwahn eben zur Theologie gehörte; aber auch die Jurisprudenz war dazu unfähig, solange der Geist des Mittelalters auf den Universitäten herrschte und alle Wissenschaften nur als Mägde der Theologie etwas galten. Katholische und protestantische Juristen wetteiferten miteinander in dem Bestreben, das Wirkliche, den Hexenprozeß, als vernünftig zu erweisen; der berüchtigte Carpzov war gar nicht schlimmer als die anderen; unselbständig, gläubig als Lutheraner wie als Rechtsgelehrter, war er stolz darauf, in Theorie und Praxis die Scheiterhaufen geschürt zu haben. Erst das, was man besonders in England und Frankreich Philosophie zu nennen pflegte, eine Befreiung des gesamten Denkens und der Naturvorstellungen von den theologischen Fesseln, konnte die Hexenbrände dadurch auslöschen, daß der Hexenwahn verschwand. Es ist nicht anders: der Glaube an Gott litt sehr darunter, daß der Glaube an den Teufel schwand; und erst mit dem Glauben an den Teufel und seine Hexen konnte die entsetzlichste Form des Religionskrieges aufhören, die Hexenverfolgung. Es verdient eine Hervorhebung, daß die aufgeklärten Despoten früher zur Besinnung kamen als die allzeit gefügigen Juristen; es verdient auch hervorgehoben zu werden, daß das erste Gebiet in Deutschland, das die völlige Abschaffung der Hexenprozesse erlebte, dasjenige war, das seit dem Westfälischen Frieden unter schwedischer Herrschaft stand: 1649 wurde in Pommern die Hexeninquisition aufgehoben. Zögernd folgte Mecklenburg, Brandenburg (unter dem Großen Kurfürsten), sodann Frankreich und England. Holland war lange vorausgegangen. Die Fürsten oder ihre Ratgeber hatten die Schriften von Galilei und Gassendi, Bacon und Hobbes, Spinoza und Leibniz gelesen, fingen an, an den Dogmen und an Gottes Wort zu zweifeln, an den Wundern und an Teufelswerken, und konnten die Mordbrennerei nicht länger mit gutem

Gewissen dulden. Die Fürsten und ihre Ratgeber wurden jetzt in der Bekämpfung des Hexenprozesses gründlicher und schärfer als die dazu berufenen Juristen je gewesen waren. Unter dem Schutze von Fürsten oder Ministern erhoben jetzt endlich auch Schriftsteller ihre Stimme gegen die Unterlage beider Formen des Glaubens, des Glaubens und des Aberglaubens, gegen den Zauberglauben. Wer heute das Buch des gelehrten Naudé liest: „Apologie pour tous les grands hommes qui ont été accusés de magie" (1669), der ist geneigt, es für eine geschwätzige Ausstellung von Schulwissen zu halten; es war für die Zeit von Mazarin weit mehr; man erfuhr, daß weder die berühmten Zauberer des Altertums noch die faustischen Naturen der neueren Zeit (Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Roger Bacon usw.) über geheime Kräfte verfügt hätten, daß es immer natürlich zugegangen wäre, daß es also wahrscheinlich auch in der Gegenwart natürlich zugehe, ohne das Eingreifen himmlischer oder teuflischer Mächte.

Der Naturalismus lag in der Luft. Die Gefahr für jede Art von Glauben schien in den Schriften von Gassendi und Hobbes zu liegen; wenn die Welt aus dem Spiel der Atome erklärt werden konnte, wenn die Kirche sich dem Staate zu unterwerfen hatte, dann war die Erde alles und der Himmel nichts. Noch bevor der kleine Bibliothekar Naudé die Zaubergeschichten aus dem Leben berühmter Männer strich, noch bevor der gewaltige Spinoza mit Bibel- und Erkenntniskritik den ganzen
Glanvile Wunderbegriff aufhob, stand schon (1666) in England ein merkwürdiger Mann auf, nicht ganz rechtgläubig, eigentlich ein Skeptiker, ein moderner Geist, aber gottgläubig, der die Gefahr witterte und sich veranlaßt sah, das Dasein von Hexen zu beweisen, wirklich logisch und wissenschaftlich zu beweisen, nur um das bedrohte Dasein Gottes zu retten. Dieser Mann, Joseph Glanvile (geb. 1636, gest. 1680), sah wahrhaftig tiefer als alle. Er kam von Montaigne und Charron her und nur über seinen Skeptizismus führte der Weg, der entweder in der letzten Erkenntniskritik endigen konnte, der von Hume, oder im Idealismus Berkeleys. Glanvile war in seiner Art ein Freidenker; es war ihm aber versagt, den freien Ausblick eines Berkeley oder eines Hume zu gewinnen, weil ihm der Gottesbegriff über jeden Zweifel erhaben blieb. So geriet dieser kühne Denker auf den tollen Abweg, um Gottes willen den Hexenwahn in Kauf zu nehmen: zur Gottesleugnung gehörte auch die Leugnung der Geister und ihrer Erscheinungen; den Glauben an die Geister bewahrte man aber am sichersten, wenn man sich im Glauben an die Hexen und andere Zaubereien nicht beirren ließ. So konnte und mußte der Skeptiker Glanvile, während der Sensualismus und Rationalismus schon im Anmarsche war, zu einem

Zeugen für die Wahrheit der wüstesten Spukgeschichten werden. Sein gespenstischer Trommler wirkte noch auf die romantische Dichtung nach; in seinem Jahrhundert fand er ernsthafte Bewunderer in gottseligen, eigentlich unchristlichen Philosophen, dem halben Pantheisten Henry More und dem Platoniker Cudworth. Auch Schopenhauer ließ sich zur Verwertung von Spukgeschichten herab, aber erst im Alter, als ihm jede Unterstützung seines Systems willkommen war; der Fall Glanviles lag ganz anders: der Hexenwahn war noch lebendig und durfte von einem Skeptiker oder Mystiker gegen den wissenschaftlichen Wahn benützt werden, wie etwa heute der Spiritismus gegen den Materialismus benützt wird.

Auf einen Schlag wurde der Hexenprozeß auch in Brandenburg-Preußen nicht abgeschafft. Der Vater Friedrichs des Großen verordnete 1714, bald nach seiner Thronbesteigung, eine vernünftigere Einrichtung der Sache und daß ihm Anklagen auf Hexerei zu persönlicher Begutachtung vorgelegt werden sollten. Noch 1721 ereignete es sich, daß eine Frau in Nauen durchaus eine Hexe sein mußte, weil Butter, die sie verkauft hatte, sich über Nacht in Kuhdreck verwandelt hätte; der König schrieb unter das freisprechende Erkenntnis: „Soll aboliert sein.“ Aber noch 1728 wurde in Berlin ein Mädchen nach den Regeln des Hexenhammers der Hexerei beschuldigt, doch nur zu lebenslänglichem Spinnhause verurteilt, weil sie — sie war melancholisch, übrigens der Hurerei ergeben — sich den Teufelsbund vielleicht nur eingebildet hätte. Doch noch zu Ende des 18. Jahrhunderts, nach der Regierung Friedrichs des Großen, kam es wohl vor, daß ein ostelbischer Guts- und Gerichtsherr etwa die Anwendung des alten Hexenprozesses gegen einen seiner Untertanen verlangte. — Ebenso langsam ging es mit der Abschaffung des Hexenprozesses im katholischen Österreich, nur daß sich hier die Gewalthaber dem Fortschritte widersetzten; immerhin war das Gewissen der Richter nicht mehr fest genug, um die Verbrennung bei lebendigem Leibe ertragen zu können; vielfach wurde trotz eines Foltergeständnisses auf Enthauptung oder Zwangsarbeit erkannt. Erst Maria Theresia begann (seit 1740) mit der Abtragung des Hexenprozesses. In ihren neuen Strafgesetzen (1766) wurde zwar wiederum der Hexenwahn selbst in Kraft gelassen, aber doch zugegeben, daß unter ihrer eigenen Regierung noch keine wirkliche Zauberei entdeckt worden sei und daß gegen Dummheit, Betrug oder Wahnwitz der peinliche Prozeß nicht geführt werden dürfe. Nur nach untrüglichen Kennzeichen solle ein Teufelsbündnis angenommen, dann noch die Bestrafung der Kaiserin vorbehalten werden. Damit hatte Maria Theresia, von ihrem berühmten Arzte van Swieten beraten, zugleich den kirchlichen Standpunkt gewahrt und den Hexenprozeß so gut wie

abgeschafft. Immerhin war es kein Anachronismus, daß noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Tirol ein italienischer Freigeist auftrat, der — ungefähr auf dem Standpunkte Weyers — allerlei Magie zugab und nur an der eigentlichen Hexerei zweifelte; er hieß Girolamo Tartarotti (geb. 1702, gest. 1761) und hatte manchen Streit mit Hexenpredigern auszufechten. — In München, in der Akademie der Wissenschaften, mußte noch 1766 der Theatinermönch Sterzinger eine Rede über die „nichts wirkende und nichts tätige" Hexerei mit dem Zusatze schließen, daß ein Bund mit dem Teufel doch mit dem Tode zu büßen sei. Trotz dieser vorsichtigen Schlußwendung erregte die Rede bei den Frommen allgemeine Entrüstung, und Sterzinger wurde als Feind der katholischen Kirche heftig angegriffen. Noch 1768 erschien über den Streitfall die witzige Schrift „Zweifel eines Bayers über die wirkende Zauberkunst und Hexerei". In Kempten (damals noch ein Stift) gab es noch 1775 einen richtigen Hexenprozeß gegen eine arme Person, die das Verbrechen begangen hatte, nicht katholisch bleiben zu wollen, in Bayern. Sie wurde nicht mehr körperlich gefoltert, doch die tollsten Geständnisse wurden der gebrechlichen Frau moralisch erpreßt, durch Prügel und Hunger; sie wurde wegen Beleidigung der göttlichen Majestät zum Tode durch das Schwert verurteilt. — In der katholischen Schweiz fanden bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts Hexenhinrichtungen durch Feuer und Schwert statt; in Neufchâtel noch 1743, also unter der Regierung Friedrichs des Großen; die letzte Hexe der Schweiz wurde 1785 zu Glarus durch das Schwert hingerichtet, eine arme Dienstmagd, nach einem infamen Prozesse.

Sehr sorgfältig muß man sich hüten, die schon recht früh und wieder nach der Reformation einsetzenden Proteste gegen die Hexenmorde für das zufällige Auftreten moderner Anschauungen zu halten; nichts wäre unhistorischer. Wenn Agrippa und Weyer die Hexen in Schutz nahmen, so waren beide weit entfernt, durch Ablehnung jedes Wunderglaubens zu Märtyrern zu werden. In Deutschland und in Italien hatte sich einfach schon früh da und dort ein natürliches Mitleid mit den Opfern geregt, wahrscheinlich jedesmal in Verbindung mit Aufruhr gegen einzelne geistliche Wüteriche. Ja, es konnte vorkommen (Köln, just 1487), daß wohlmeinende Geistliche das Dasein der Hexen in Zweifel zogen, nur um die verzweifelte Hexenangst des Volkes zu mäßigen. Ich glaube bemerkt zu haben, daß unter den ersten Warnern vor dem Hexenwahnsinn viele Ärzte waren; Agrippa und Weyer trieben das ärztliche Gewerbe. Sie dachten wissenschaftlich. Wir würden da besonders von Suggestion oder Hypnotismus reden. Und für einen so leisen Zweifel wird Weyer schon von einem Manne wie eben Bodin als Gotteslästerer beschimpft.

Nur wenige Jahre nach Bodins, der selbst Hexenrichter war, für den Menschengeist beschämender Schrift, erschienen die skeptischen Essays von Montaigne (1580). Hier begegnen wir zum ersten Male einem modernen Geiste, ja sogar einem so ganz und gar modernen, daß er dem Dogma von übernatürlichen Erscheinungen nicht einmal ein rationalistisches Dogma gegenüberstellt. Nach seiner Gewohnheit entscheidet er sich gar nicht. Er erklärt bloß alle Zeugenaussagen über die Teufelsbündnisse der Hexen für relativ unglaubwürdig gegenüber der Unwahrscheinlichkeit der ganzen Erscheinung. Mit dieser Erklärung, das Unwahrscheinliche glaube er für seine Person nicht, will er den Knoten zerhauen, anstatt seine Fäden gelehrt aufzudröseln. „Après tout, c'est mettre ses conjectures à bien hault prix, que d'en faire cuire un homme tout vif" (III, 11). Man weiß, wie stark Montaigne auf die besseren Köpfe seiner Zeit wirkte, wenn auch nicht unmittelbar auf das Volk. An der Wende des 17. Jahrhunderts gab Charron sein Buch „De la Sagesse" heraus, worin mit größerer Zuversicht und geringerer Überlegenheit als bei Montaigne ein Zweifel an dem Dasein der Hexen ausgesprochen wurde.

Katholiken und Protestanten

Der starke wie der schwache Skeptiker, beide waren Katholiken, wenn auch natürlich nicht recht kirchenfromme Katholiken; solche Skeptiker fehlten in der ersten Zeit des Protestantismus gerade darum, weil die Reformation eine Halbheit geblieben war und ihre Geistlichkeit eigentlich noch unduldsamer und beschränkter war als die katholische; man vermeinte auf den Antipapismus eine neue Unfehlbarkeit begründen zu dürfen und war um ein gutes Teil dümmer und unkultivierter als der Gegner; Rom hatte sich den Luxus gönnen dürfen, ohne eigenen Glauben den Pöbel durch den Glauben zu beherrschen, die protestantischen Päpstlein waren demokratisch in dem Sinne, daß sie ehrlich alles selber glaubten, was sie lehrten. So konnte es kommen, daß die Hexenverfolgungen in protestantischen Ländern womöglich noch verruchter wüteten als in katholischen, daß neuerdings ein sehr gelehrter Sophist des Katholizismus den Protestantismus für den Hexenwahn verantwortlich machen durfte. Es war Janssen, dessen Einseitigkeit freilich manche Unwahrheiten der protestantischen Geschichtschreibung richtiggestellt, aber gerade im Falle des Hexenglaubens die Wahrheit einfach umgekehrt hat. Der Hexenwahn war im katholischen Volke durch Jahrhunderte geduldet worden und wurde durch eine päpstliche Bulle sanktioniert, bevor die Reformation begann oder gar eine Macht wurde. Luther und Calvin allerdings waren zum Glauben an die Hexen und zur Strenge gegen sie sehr geneigt, der erste durch seinen plumpen Teufelsglauben, der zweite durch seine alt-

testamentarische Verbohrtheit; und ihre Jünger waren noch schlimmer, weil sie zwar in dogmatischen Fragen die Vernunft einige Kritik üben ließen, im übrigen aber nur bestrebt waren, in der neuen Kirche die alte Kirchengewalt wieder aufzurichten. Daß ihnen dieses nicht gelang, daß die fürstliche Landeshoheit ihnen über den Kopf wuchs, daß an Stelle der Theologen schließlich die Juristen die einflußreichsten (und bestbezahlten) Staatsdiener wurden, das hat erst, und spät genug, in protestantischen Ländern zu dem heute noch immer nicht ganz siegreichen Ansturm gegen allen Aberglauben geführt. Es ist also nicht ganz richtig, wenn der holländische Kirchenhistoriker Nauwenhoff sagt: „Die Wahrheit fordert zu bekennen, daß der Protestantismus in dieser Hinsicht nicht im geringsten hinter dem Katholizismus zurücksteht, ja daß der Aberglaube dort noch mehr einen dogmatischen Charakter getragen hat, wodurch er noch schwerer drückte." Was den gebildeten Protestanten die Röte ins Gesicht treibt, ist gerade die Schamlosigkeit der Orthodoxie, die den protestantischen Grundgedanken verleugnen muß, wenn sie das Volk zu dem Wortlaute eines Bekenntnisses zwingen will. Wer die unerhörte Konsequenz im Dogmengebäude der katholischen Kirche bewundert, mag geneigt sein, auch den Hexenglauben als einen Quaderstein dieses Gebäudes hinzunehmen; die protestantische Kirche, die ihre Gläubigen mit gutem Gewissen nicht einmal auf die Buchstaben des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses festlegen dürfte, war nicht nur dumm, war inkonsequent bis zum Selbstmord, als sie sich zum Werkzeuge der Volksverdummung gebrauchen ließ.

Während also der Zweifel sich langsam in den Köpfen kühner Schriftsteller (in Frankreich und England, besonders in Holland) festsetzte, aber doch noch etwas über hundert Jahre brauchte, um offener Spott gegen den Hexenwahn zu werden, gingen die Justizmorde an den Hexen weiter. Man kann sagen, daß die Gerichte (in Frankreich die Parlamente, also die höchsten Gerichtshöfe) rückständiger waren als die Staatsmänner. Mazarin war zwar noch so höflich, einen Bischof (1642) zu einer Massenhinrichtung zu beglückwünschen, aber schon Colbert begann (1672) die Hexenverfolgungen auf dem Verordnungswege einzuschränken. Dabei ist es genau genommen bis zur Stunde geblieben, aber in neueren Strafgesetzen wird die Hexerei unter den Verbrechen endlich doch nicht mehr aufgeführt.*)

*) Die Halsgerichtsordnung von Karl V. (1533), die doch eine Arbeit guter Juristen und für ihre Zeit ein Fortschritt in der Gerechtigkeit war, behandelt in besonderen Paragraphen sowohl den Prozeß gegen die Hexen (Zauberei) als deren Strafe. Natürlich wird der Feuertod angedroht, aber nur in solchen Fällen, wo ein erweisbarer Schaden zugefügt worden ist (in der Praxis genügte freilich ein geringer Schaden); die bloße Zauberei ohne erweislichen Schaden, also das eigentliche Verbrechen gegen die Religion, wurde nicht so hart bestraft, die Sühne vielmehr dem Ermessen des Richters anheimgestellt.

Die Kirche aber, insonderheit die katholische Kirche, ging von ihrer Lehre, zu der doch auch der Hexenglaube gehörte, durchaus nicht ab und bequemte sich höchstens zu einem vorsichtigen Stillschweigen. Aufs Gewissen befragt, müßten orthodoxe Geistliche beider Konfessionen heute noch erklären, wie es Sir Thomas Browne (übrigens selbst des Atheismus verdächtig) in seiner Religio Medici (1642) tat: daß die Leugner des Hexenwesens nicht nur Ungläubige, sondern auch Atheisten wären. Und hätten sicherlich nicht übel Lust, wenn sie die neue öffentliche Meinung nicht scheuten, von den Regenten die Wiedereinführung der Hexenprozesse zu erschleichen mit dem gleichen „Beweisgrunde", den der anglikanische Bischof Jewel vor der Königin Elisabeth anwandte: er bitte zu Gott, die Zauberer möchten ihre Kraft niemals auf höhere Kreise anwenden als auf die der Untertanen. Übrigens war in England die Hexenverfolgung nie ärger als zur Zeit der Republik. Auch dort fing man über die Hexengeschichten erst zu lachen an, als die Philosophie des ungläubigen Hobbes mit ihrem Naturalismus und ihrer Staatsomnipotenz die Religion zu einer Angelegenheit zweiten Ranges gemacht hatte. Das Lachen aber hätte mit dem Glauben an anderen Supranaturalismus auch den Hexenglauben schneller beseitigt, wenn nicht eben auch in England (man war sich der Herkunft dieser Gedankenrichtung von Montaigne und Charron bewußt) ein überaus logischer Skeptizismus aufgekommen wäre, der sich gleicherweise gegen den Aberglauben und den Unglauben richtete und allzusehr geneigt war, das Dasein von Hexen für möglich zu halten. Der Hauptvertreter dieser bedenklichen Logik war der schon genannte Prediger Glanvile, der in seiner Unabhängigkeit vom Zeitgeiste (er starb 1680) scholastischer war, als er ahnte.

Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß zwar der Glaube an den Teufel und an die bösen Geister sich vornehmlich auf das Neue Testament berufen durfte, daß aber die Unmenschlichkeit, mit der ein bloßes Erwürgen der Hexen schon für eine gotteslästerliche Milde erklärt wurde und die furchtbare Marter des Feuertodes für allein gottgefällig, dem Alten Testamente entsprach, daß darum kaum irgendwo schauerlicher gewütet wurde als von den Puritanern. Diese Bemerkung trifft jedoch nicht die Hauptsache: daß nämlich, wie die christliche Religion sich nun einmal entwickelt hatte, der Teufelsglaube und der Hexenglaube mit zu ihr gehörte, daß der Hexenmord erst mit der unbeschränkten Herrschaft der positiven Religionen nachließ.

Dem Harlemer Arzt Anton van Dale wird zu viel Ehre erwiesen, wenn man ihn unter den Auslöschern der Hexenbrände in erster Linie anführt. Seine grundgelehrten Abhandlungen über die Orakel der Heiden

und über den Götzendienst beschäftigen sich so ausschließlich mit der vorchristlichen Zeit, daß nur selten die Leichtgläubigkeit eines christlichen Schriftstellers kritisiert wird. Sein Verdienst um die Aufklärung bestand zumeist darin, daß die späteren englischen Deisten die kritischen Waffen, die er gegen die Wahrsagerei und gegen den Aberglauben der Griechen und Römer geübt und erprobt hatte, bald gegen die sibyllinischen Bücher der Christen richten konnten. Er wird von den Deisten oft genannt, noch öfter wird er von ihnen ausgeschrieben. Noch in den beiden Abhandlungen „de Oraculis Ethnicorum" (1683) ist schon der beigegebene, durch Häufung unentwirrbare Kupferstich ein Zeichen, daß es dem Verfasser um eine Verherrlichung des Christentums und seiner wahren Geheimnisse, um einen Sieg dieser Geheimnisse über die Betrügereien der Götzendiener zu tun war. Nur läßt er sich auf manche, mehr äußerliche Bibelkritik ein, zweifelt an der Inspiration der siebzig Dolmetscher, weist eine berühmte Prophezeiung auf den Heiland (aus den Zeiten des Augustus) mit gelehrten Gründen zurück, will die Orakel als Erfindungen gewinnsüchtiger Priester und nicht als Werke des Teufels erklärt wissen.

Wohl aber hat er sich mit voller Schärfe gegen den Hexenwahn ausgesprochen, aber erst 1696, in seinen „Dissertationes de Origine ac Progressu Idolatriae et Superstitionum etc."; und da unzweideutig nur in der Widmung an den sehr berühmten und gelehrten Arzt und Literaturkenner Theodor Janssen. Hier spricht er wie ein Ketzer von dem Glauben an Zauberer und Hexen, besonders aber von dem Glauben an das Teufelsbündnis. Delrio wird getadelt. Es sei sehr zu beklagen, daß böse und abergläubige Menschen Tausende von unschuldigen Leuten, die Zauberer genannt wurden, ohne je ein solches Verbrechen begangen zu haben, mit List und Grausamkeit um Gut und Leben brachten. Leider habe auch die Reformation diesen Unfug der Mönche nicht abgeschafft. Als die Hauptabsicht seines Buches nennt van Dale nach diesem Ausfalle: den Urtext der Bibel über alle Übersetzungen zu stellen, die Deutung der Bibelworte auf Dämonen und Teufel zu verhindern, den Verderb der Schrifterklärung durch Fälschungen überhaupt hintanzuhalten, die Teufelsgeschichten, die sich durch das Studium der alten Schriftsteller in die christliche Lehre eingeschlichen haben, wieder auszumerzen. (Bei dieser Gelegenheit wendet sich van Dale gegen die geschmacklose Gewohnheit humanistischer Dichter, den alten Juden die Namen der griechischen Gottheiten in den Mund zu legen und so Christus mit Belial zu mengen.) Er leugne nicht das Dasein böser Dämonen; er wisse nur nicht, wie weit ihre Macht gehe. Er scheine damit von dem allgemeinen Glauben abzuirren, berufe sich aber auf den weisen Gassendi.

Schlechtes Gewissen

Die Hexenbrände erloschen erst dann, langsam genug, als es bei den mordlustigen Fakultäten wie beim behaglich zuschauenden Volk zu Ende ging mit dem guten Gewissen, als die Weltanschauung sich gewandelt hatte. Beachtenswert ist es, wie sich das schlechte Gewissen auch bei denjenigen Juristen zu regen begann, die aus äußeren oder inneren Gründen den ganzen Hexenwahn nicht anzuzweifeln wagten; sie stellten sich auf den Standpunkt des geschriebenen Gesetzes, etwa der Carolina, erklärten wenigstens den Hexensabbat und die Teufelsunzucht für Träumereien oder Selbsttäuschungen; die Strafe des Feuertodes sollte nur für erwiesene Schädigungen vollzogen werden. So der Frankfurter Jurist Fichard (1564), so der Mecklenburger Godelmann (1584), der rationalistisch zwischen möglichen Behexungen von Menschen und Vieh und unmöglichen Dingen (Luftfahrt, Teufelsbündnis) unterschied; er berief sich auf den Canon Episcopi und glaubte nicht einmal an Wetterhexen; so der Heidelberger Lerchheimer (1585); es gab zu Ende des 16. Jahrhunderts sogar schon einzelne Ketzerrichter, die nach der Carolina urteilten und Hexenfahrten, Teufelsbuhlschaften und dergleichen nicht mehr als Tatsachen behandelten. Ja, der schlimmste Erneuerer des Hexenhammers, der für den späteren Hexenprozeß auch in Deutschland eine Autorität wurde, der spanische Jesuit Delrio (geb. 1551, gest. 1608), der sein ganzes Leben in den Niederlanden verbrachte und als Ketzerverfolger noch mehr Menschenleben auf dem Gewissen hatte als sein Bruder im Blutrate des Herzogs Alba, selbst dieser Mann hielt es für klug, in einigen Punkten dem Zeitgeiste nachzugeben, so daß er kurzsichtigen Augen ein billiger Richter scheinen konnte; er tadelte die Wasserprobe und die Nadelprobe und empfahl mit glatten Worten das bekannte „Maßhalten" in der Folter. Auf Delrio aber konnten sich seitdem dennoch die Jesuiten berufen, die „spanischen Priester", die namentlich von den Bischöfen und den geistlichen Kurfürsten zu Hilfe gerufen worden waren, um die deutsche Ketzerei als Hexerei auszubrennen und die Verteidiger so oder so zum Schweigen zu bringen. Man mag bei Soldan-Heppe (II., S. 32 ff.) nachlesen, wie in den geistlichen Fürstentümern Deutschlands Geldgier und Ketzerfurcht zusammenwirkten, so daß sogar Ferdinand II. einschreiten mußte.

In dem Jahrhundert, das seit Erlaß der Hexenbulle verflossen war, hatte nun die geistliche Übung für Strafrecht und Strafprozeß es erreicht, daß das Volk wie die Gewalthaber sich trotz des Einspruchs aufklärender Menschen an die Hexenbrände als eine Selbstverständlichkeit gewöhnten. Selbst die tapferen Männer, die mit langsamem Erfolge den Wahnsinn zu heilen suchten, mußten um ihrer Sicherheit willen oder unter einer Zwangsvorstellung das Dasein von Hexen und manchen anderen Aber-

glauben anerkennen. Erst als die Wahnsinnsepidemie wie andere Seuchen nachgelassen hatte, kam es wieder vor, daß der Pöbel — wie in den ersten Jahrzehnten der Hexenbrände — an den Henkern Lynchjustiz übte, wie es dem „Generalhexenfinder" Matthias Hopkins in England geschah.

Grandier

Auch in Frankreich brannten die Scheiterhaufen, selbst wenn ein Indifferentist wie Heinrich IV. oder ein Staatsmann wie Richelieu regierte. Es scheint besonders bezeichnend für Frankreich, daß dort ein Pfarrer, Urbain Grandier zu Loudun, wegen Hexerei verurteilt werden konnte, weil er viele Frauen und Mädchen, auch wohl im Beichtstuhl, verführt hatte; die beleidigten Ehemänner und Väter machten ihm den Prozeß, und besessene Nonnen, mit denen er niemals etwas zu tun gehabt hatte, sagten gegen den schönen, geistreichen, wohl auch wählerischen Priester aus, was immer man von ihnen verlangte; Grandier ließ sich durch keine Folter zu einem Geständnisse oder zur Angabe seiner Zaubergenossen bewegen. Er sollte vor dem Flammentode, wie das häufig gestattet wurde, zur Abkürzung der Qualen mit einem Stricke erwürgt werden; die Geistlichen setzten es aber durch, daß er lebendig verbrannt wurde (1634). Er muß ein ehrlicher Mann gewesen sein; er hatte ein Buch gegen den Zölibat geschrieben und seine fleischlichen Vergehungen nicht geleugnet.*)

Bis zur französischen Revolution wurde verbrannt. In der Schweiz wurde die letzte Hexe 1785 umgebracht, in Posen erst 1793. Der Zusammenhang zwischen Teufelsglauben und Gottesglauben äußerte sich auch darin, daß der Hexenprozeß in sehr vielen Fällen gegen Ketzer in Anwendung kam, nach der Sprache der Zeit also gegen Atheisten; daß also im Namen Gottes zum Teufel geschickt wurde, wer weder an Gott noch an Teufel glaubte. Doch muß noch einmal hervorgehoben werden, daß die Ausdehnung der Hexenprozesse auf Ketzer und Atheisten, womöglich auf vereinzelt lebende Protestanten (die erwähnte Hexe zu Kempten, die von 1775, lebte in gemischter Ehe und war heimlich zum protestantischen Glauben ihres Mannes übergetreten), erst dann erfolgte, als es mit dem schlichten Hexenglauben vorüber war, als Hexenverbrennungen wie etwa Verkauf von Landeskindern an fremde Heere Geld einbrachte. Den Bischöfen von Mainz, Bamberg und Würzburg wurde nachgerechnet, daß sie im 17. Jahrhundert um ihres Vermögensvorteils willen Treib-

*) Eine deutliche Parteinahme für den armen Grandier findet sich, wo man sie kaum suchen würde: in einem der hübschen, kecken Aufsätze des verschollenen, erst durch Rostands Theaterstück wieder aufgeweckten Cyrano de Bergerac. Der Aufsatz ist betitelt „Contre les sorciers"; ein gespenstisches Gegenstück (der Held ist Agrippa von Nettesheim) war vorausgegangen. Wir werden dem schwer klassifizierbaren Cyrano wieder begegnen, als einem Atheisten aus dem Freundeskreise Gassendis.

jagden auf Hexen veranstalteten. Die Zeit der unverschämtesten und bereits unehrlichen Hexenverfolgungen war der Dreißigjährige Krieg; die Glaubensmorde blühten in der Zeit des allgemeinen Religionskrieges.

Will man den Anteil der Katholiken und der Protestanten an dem Verbrecherwahnsinn der Hexenverbrennungen durchaus gegeneinander abwägen, so kommt Rom moralisch schlechter weg, Wittenberg intellektuell; der Katholizismus hörte mit dem Morden nicht auf, da am päpstlichen Hofe schon ein frivoler Zweifel an der Hexerei und an den anderen Dogmen herrschte; im Protestantismus mordete man nur so lange frisch und fromm weiter, als man vom Dasein der Hexerei überzeugt war. Darum eben ist die Kritik des Hexenwahns erst im protestantischen Deutschland geübt worden, ganz gründlich erst im 19. Jahrhundert, während die katholische Kirche grundsätzlich bis heute auf Teufel und Hexen nicht verzichtet hat. Beachtenswert ist es, daß auch auf diesem Gebiete innerhalb des Protestantismus die Herzensfrömmigkeit der Pietisten, nur weil sie dem starren Dogmenglauben entgegentrat, wider Willen der Aufklärung vorarbeitete; in Preußen war es Friedrich Wilhelm I., der unter pietistischen Einflüssen den Hexenprozessen dadurch praktisch ein Ende machte, daß er sie den Patrimonialgerichten entzog.

Wiederkehr der Hexenbrände

Wir sind durch eine optimistische Geschichtschreibung daran gewöhnt worden, so zu leben, als ob diese grauenhaften Feuermorde, denen im Laufe der Jahrhunderte nicht Hunderttausende, sondern wahrscheinlich Millionen zum Opfer fielen, Gespenster aus finsterer Vergangenheit wären, die ebensowenig wiederkehren können wie etwa die völkermörderischen Seuchen der Pest oder des Aussatzes. Wir sollten uns nicht so sicher fühlen. Wir wissen wenig über die Bedingungen, unter denen Pest oder Aussatz wieder über die Welt kommen kann, wir wissen leider nicht genug von den Mächten, die ein Wiederaufleben der Hexenverfolgungen heimlich wünschen. Die Logik des Fanatismus ist die alte geblieben und der Hexenglaube, wenn er nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet ist, kann logisch neuerdings zu Massenmorden führen. Wie die Logik des Kriegshasses. Und der Hexenglaube ist nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet; dafür sorgt die unbelehrbare Tradition der römischen Kirche und die verdammenswerte Halsstarrigkeit der protestantischen Orthodoxie. Solange die Kirchen an dem Teufelsglauben festhalten, solange bleibt die Bahn frei für den wildesten Hexenglauben und für die Wiedereinführung der Hexenverfolgungen.

Rippold hat zur Zeit des Kulturkampfes einen Warnungsruf ausgestoßen unter dem Titel „Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens“ (1875); die Schrift ist von der damaligen Zeitströmung

ungünstig beeinflußt, verrät zuviel Jesuitenfurcht, vermischt Hexenglauben vielfach mit dem neugeweckten Glauben an Wunder und ekstatische Zustände, ist der katholischen Gefahr gegenüber mehr auf der Hut als gegenüber der protestantischen, bleibt aber dennoch beherzigenswert durch den gelungenen Nachweis, daß ein System in der Wiederbelebung des Hexenglaubens liege, mag nun ein bewußtes System, wie Nippold meint, vorhanden sein oder nicht. Schon 1843 hatte Soldan, der Geschichtschreiber der Hexenprozesse, eine ähnliche Warnung ausgestoßen. Und wahrlich, in der Nachgiebigkeit der Staatsregierungen gegen die Kirchen haben die letzten siebzig Jahre keine dauernde Besserung gebracht. Noch der blinde König Georg von Hannover versuchte seinem Volke einen Katechismus aufzuzwingen, welcher Teufelsbündnisse, also die Grundlagen aller Hexenprozesse zu glauben befahl; dieser Teufelskatechismus hatte zwar in Hannover keinen Bestand, wurde aber nachher in einigen amerikanischen Kirchen eingeführt. So klipp und klar wird das häufige Vorkommen von Teufelsbündnissen augenblicklich und offiziell weder von der römischen noch von der protestantischen Orthodoxie gelehrt; man schämt sich vor der öffentlichen Meinung; man versteckt den Teufels- und Hexenglauben hinter einer vorsichtigen Metaphysik; man tadelt wohl gar unter vier Augen den plumpen Teufels- und Hexenglauben des Volkes und geht vielleicht so weit, den leibhaftigen persönlichen Teufel mit Pferdehuf und Bockshörnern zu leugnen; man hütet sich aber, dem Teufels- und Hexenglauben der zurückgebliebensten Volksteile das bestimmte Nein der Kirche entgegenzusetzen. Wie könnte man auch? Der Teufel gehört so oder so zum Katechismus der christlichen Kirchen; und wenn es einen handlungsfähigen Teufel gibt, so sind auch Verträge mit ihm möglich.

Auch äußert sich die Scheu vor der öffentlichen Meinung eigentlich nur in den europäischen Kulturstaaten, deren Bevölkerung wenigstens mittelbar durch die Aufklärung und durch die große Revolution hindurchgegangen ist. In unzivilisierten Ländern wird wieder verbrannt, ohne daß die Kirche Einspruch erhübe; es ist einfach nicht wahr, daß die letzten vereinzelten Hexenverbrennungen gegen das Ende des 18. Jahrhunderts stattgefunden haben. In Mexiko ist 1860 eine Hexe verbrannt worden, 1874 eine Hexe mit ihrem Sohne; auch sonst wurden dort Mädchen und Kinder wegen Zauberei kirchengesetzlich ermordet. In Europa sind solche Fälle nicht gut möglich, solange die Gerichte sich an das geltende Strafrecht zu halten haben; es kommen da aber Prozesse vor, die sich gegen Privatleute richten, die auf eigene Faust Hexenverfolgungen veranstaltet haben. Zu Tarbes in Frankreich wurde 1850 ein Ehepaar verurteilt

(übrigens zu einer geringeren Strafe als etwa ein Wilddieb), welches eine angebliche Hexe zu Tode gemartert hatte; in Aachen beschuldigte man eine arme Person der Verhexung einer Kuh. Solche und ähnliche Vorkommnisse würden an sich nur das Fortbestehen des Hexenglaubens beim Volke beweisen, in Frankreich wie in Deutschland; daß die Verbrecher in Tarbes sich auf die Meinung eines Priesters berufen konnten, daß die verhexte Kuh von Aachen durch kirchliche Prozeduren geheilt wurde, könnte unerheblich scheinen, wenn die obersten Kirchenbehörden, trotz ihrer Scheu vor der öffentlichen Meinung, nicht immer wieder das Dasein des Teufels und die Möglichkeit lehrten, er könne von einzelnen Menschen Besitz ergreifen. Doch noch weit schlimmer als um die immerhin vorsichtige offizielle Lehre steht es um die meist verbreiteten Handbücher, die offiziös empfohlen werden. Was den jungen Studenten der Theologie vorgetragen wird, was gar die geweihten römischen Priester in ihrem Brevier täglich aus dem Leben der Heiligen zu lesen haben, das bereitet fromme Seelen darauf vor, mindestens an Prügeleien mit Dämonen und überhaupt an dämonische Einflüsse als an ganz gewöhnliche Erscheinungen zu glauben. Ein so vielfach approbiertes Lehrbuch wie die theologische Moral des Jesuitenpaters Gury, seit 1858 auch in Deutschland eingeführt, enthält nicht nur selbstverständlich ein Kapitel über die Austreibung des Teufels (denn die römische Kirche will auf die Anwendung ihrer exorzistischen Gewalt nicht verzichten), sondern geradezu die mittelalterlichen Vorstellungen über Zauberei und Hexerei; es verlangt besonders den Glauben an die beiden Formen der Liebeshexerei und der Gifthexerei. Doch nichts wäre ungerechter, als die Jesuiten allein für diese Richtung verantwortlich zu machen. Der Franziskaner Andreas Gaßner (nicht zu verwechseln mit dem Teufelsbanner J. J. Gaßner, der hundert Jahre vorher — wie erzählt — sein Unwesen trieb, bis er von Kaiser Joseph zur Ruhe verwiesen wurde) hat noch 1869 mit Gutheißung seines Ordensgenerals ein Buch veröffentlicht, das sich fast ausschließlich mit der kirchlichen Behandlung von Besessenen beschäftigt. Und der Weg vom priesterlichen Exorzismus bis zu der Folterung der Hexenprozesse ist nicht so weit, wie gutartige Katholiken vielleicht meinen; da und dort handelt es sich darum, unbekümmert um den Leib, die Seele vor dem Teufel zu retten.

Gaßner warnt nur davor, die Klagen der Besessenen, besonders die der Weiber, allzu leichtgläubig für wahr zu halten; er warnt aber noch dringender vor der Ketzerei, an der exorzistischen Gewalt der Kirche zu zweifeln. Er entnimmt der Psychiatrie einige Ausdrücke, redet ganz modern von physischen und moralischen Ursachen der Krankheiten, hält

aber daneben an dämonischen „Infestationen" fest. Er urteilt milder über die mehr oder weniger unschuldigen Opfer des Teufels und unterscheidet sie von den eigentlich Besessenen, die sich (genau wie im Hexenhammer) dem Teufel verschrieben haben und mit einem Inkubus oder einem Sukkubus verkehren. Wie im Hexenhammer werden auch geschlechtliche Abnormitäten dem Dämon zugeschrieben, namentlich perverse Phantasien bezüglich Christus und der Jungfrau. An die Art, wie im 17. Jahrhundert von deutschen Bischöfen Ketzerausrottung unter dem Vorwande von Hexenverfolgung getrieben wurde, erinnern die Vorschriften, unter welchen Umständen eine Person der kleinen oder der großen Besessenheit verdächtig wäre; verdächtig ist zum Beispiel, wer vor geweihten Speisen Abscheu hat, wer vor Reliquien Furcht verrät, wer die Heiligen lästert, wer den Geistlichen nicht anzuschauen vermag. Die Austreibung selbst erfolgt nach dem uralten Ritual, und es wäre falsch, wollte ich einzelne Vorschriften (wie das Verstecken eines Zettels mit der aufgeschriebenen Beschwörungsformel oder die Angst vor der Rache des ausgefahrenen Teufels) als besonders abergläubisch bezeichnen. War die Beschwörung wirksam, d.h. hatte der Kranke Schmerzen, so konnte diese Folter erst recht durch viele Stunden ausgedehnt werden. Wenn die Besessene während der Beschwörung den Priester zu beschimpfen begann, so sollte sie für eine Betrügerin gehalten werden; denn ein Dämon wage so etwas nicht leicht.

Zur Kennzeichnung des heutigen Standpunkts der katholischen Kirche kann die Bemerkung genügen, daß die fürchterliche Bulle von 1484 niemals zurückgenommen oder widerrufen worden ist. Noch das Vaticanum hat jeden Angriff gegen Teufels- und Hexenglauben als eine Ketzerei in den Bann getan. Entgegen der Volksmeinung, die — wenigstens in Deutschland — vom ganzen Hexenwahn als von einem Aberglauben redet, auch in den Kreisen guter Katholiken. Rom benützt die Wundersucht seiner romanischen Gläubigen, um den Hexenwahn grundsätzlich fortbestehen zu lassen.

Die zielbewußte Wiederbelebung des Wunderglaubens, namentlich in Frankreich und in Deutschland, darf schwerlich unmittelbar mit den Bestrebungen in Verbindung gebracht werden, die Hexenverfolgungen wieder einführen möchten. Doch ein Zusammenhang besteht; in einer bestimmten politischen Lage ist die Jungfrau von Orleans als eine Hexe verbrannt worden, in einer ähnlichen politischen Lage wird sie wie eine Heilige verehrt, mit der offiziösen Billigung der Kirche.

Nur der Staat hat gegenwärtig den Hexenwahn in seinen Strafgesetzen überall beseitigt. Die protestantische Kirche ist verschämter als die katholische, abgesehen davon, daß ihre freisinnigen Richtungen sogar

auf den Teufel selbst verzichtet haben; doch ein so angesehener Gelehrter wie August Vilmar gab noch 1856 eine „Theologie der Tatsachen" heraus, in der nicht nur der symbolische, sondern auch der leibhaftige Teufel als eine Tatsache der Erfahrung vorgetragen wurde. Noch in Vilmars Dogmatik (1874, nach seinem Tode herausgegeben) ist zu lesen, daß es einen Teufel gibt, daß er ein organisiertes Reich auf Erden hat, daß man einen Besessenen sofort von einem Wahnsinnigen unterscheiden kann, daß Menschen, die sich dem Teufel ergeben haben, auf die Natur zum Schaden ihrer Mitmenschen einwirken können. Was Vilmar über die Geschichte des Hexenwesens vorbringt, könnte als ein Irrtum freundlich hingenommen werden, um so eher, als er sich auf Irrtümer eines Jakob Grimm und geringerer Forscher stützen durfte: daß wirklich einmal so etwas wie eine Hexenzunft bestand, eine Genossenschaft von Menschen, die dem alten deutschen Heidentum anhingen und die alten Bräuche und Künste übten. Goethe hatte diese ungeschichtliche Vorstellung schon in seiner „Ersten Walpurgisnacht" poetisch und humoristisch geadelt, lange vor Grimm. So ließe sich Vilmars Verteidigung der Hexenprozesse vom christlichen Standpunkt aus entschuldigen; er sah in dem Kampfe gegen die Hexenzunft den noch nicht geendeten Streit zwischen Anerkennung und Verleugnung Christi, in dem Mordbrennen eine berechtigte Abwehr der Abfallskrankheit. Aber er ließ keinen Zweifel darüber, daß er nicht nur die Ausrottung der Ketzerei gebilligt, sondern daß er auch die Zauberkünste der Hexen, eben ihre Einwirkung auf die Natur, für real hielt. So gelangte er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu, die Hexenbulle mit allerlei Fälschungen und unbewußten Verdrehungen als eine gute Tat anzupreisen. Erst wenn die evangelische Kirche, die aber bei ihm der katholischen verteufelt ähnlich sieht, in allen Volkskreisen siegreich geworden ist, sollen Ketzer- und Hexenbrände aufhören. Das dürfte seine schlecht versteckte Anschauung sein. Es scheint mir nicht ganz unerheblich, es scheint mir bezeichnend für das Verhältnis zwischen Staatsgewalt und Jugendunterricht, daß wir als Schüler eines katholischen Gymnasiums in Österreich, soweit wir von deutscher Literaturgeschichte überhaupt etwas erfuhren, auf das bekannte Lehrbuch dieses Protestanten verwiesen wurden, der sich durch seine Gottes- und Hexenfurcht empfohlen hatte.

Ganz allein stand Vilmar mit der Wiedererweckung des Hexenwahns im protestantischen Deutschland denn doch nicht. Carl Haas erblickt (1865) in der Hexerei wie in der Ketzerei parallele Verstöße gegen die gottgeordneten Schranken der menschlichen Natur und der höheren Autorität. „Es gab und wird stets Zauberkreise geben, welchen der Mensch nicht

ungestraft nahen darf, Geister, deren man sich bemächtigen möchte und deren Herr man nicht werden kann."

Daß auch die neue Geisterseherei, der Spiritismus, an das wirkliche Dasein von Hexen glauben machen will, versteht sich von selbst. Maximilian Perty nennt es Magie oder, mit einem ungehörigen Sprachgebrauch, Mystik, wenn er viele von den angeblichen Erscheinungen des Hexenwesens auf geheime Geisterkräfte zurückführt und darum einem Teil der Hexenprozesse Berechtigung zuspricht.

Das Abwarten der katholischen Kirche, die den Hexenwahn nicht von sich abgeschüttelt hat, die Unvorsichtigkeiten einzelner orthodoxer Protestanten, die ehrlichen Verdummungsversuche der Spiritisten, und endlich die von Zeit zu Zeit immer wieder irgendwo aufflackernden Feuer des alten Aberglaubens (nicht nur in Mexiko, in Ungarn und in Rußland) lassen es mir nicht überflüssig erscheinen, zum Schlusse dieses Abschnittes noch einmal auf den Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und Teufelsfurcht als auf den Urgrund des ganzen Hexenwahns hinzuweisen. Man hat die unabweisbare Tatsache, daß überall in der Christenheit der gleiche Glaube an die Macht und die Schädlichkeit der Hexen herrschte und zu den gleichen grauenhaften Abwehrmaßregeln führte, mit bedenklichem Historismus aus einzelnen Zufallserscheinungen erklären wollen, die gerade die Einheitlichkeit des Hexenwahns hätten stören müssen: aus orientalischem, aus germanischem, aus slawischem Aberglauben; man hat in der ganzen Christenheit auf das Christentum Rücksicht genommen und rücksichtsvoll die Augen geschlossen vor der einfachen Wahrheit: daß der Hexenwahn in der Kirche entstanden und gewachsen ist wie andere Dogmen; daß die Kirche den fertigen Hexenwahn dann erst durch die Folter in die Christen hinein und aus den Christen heraus preßte, ihn einheitlich, also katholisch zur Ausrottung der Ketzerei zu benützen suchte, und daß die protestantische Kirche hierin wie auch sonst eine gelehrige Schülerin der römischen war. Das Dogma vom Dasein der Hexen hat der Protestantismus von der älteren Kirche unbesehen mit herübergenommen. Nun scheint es mir aber von äußerster Wichtigkeit zu sein, daß die Aufklärung, die gottgläubig nur den robusten Gottesbegriff der positiven Religionen bekämpfte, und die Aufklärung, die das arme Volk von der positiven Hexenangst erlösen sollte, die gleichen Wege gingen und bei ähnlichen Ergebnissen anlangten. Wortabergläubisch klammerte sich der Rationalismus an die Bezeichnung Deus und glaubte in seinem abstrakten Deismus die allzu menschlichen Vorstellungen von dem höchsten Wesen frei überwunden zu haben. Man wußte es bisher nur nicht, es war aber der gleiche Rationalismus, der gleiche Wortaberglaube, wenn ältere

und neuere Aufklärer von dem Hexenbegriff nicht loskommen konnten und irgend etwas Sachliches hinter dem Worte suchten: Heidentum, Giftmischerei, Unzucht. Es schien den treuherzigen Rationalisten ganz unausdenkbar, daß hinter so alltäglichen Sprachwörtern wie Hexe, Teufel (um vor dem Gegenteufel auch meinerseits Halt zu machen) nichts, aber auch gar nichts stecken sollte. Daß die gleichen Folterqualen, von gleichgesinnten Inquisitoren angewandt, den armen Weiblein das Bekenntnis zu den sinnlosen Redensarten des gleichen Dogmas erpressen mußten. Schon Cardanus war so ein rationalistischer Aufklärer gewesen und hatte (wie nach ihm viele andere), wenn nicht die Teufelsbündnisse und die Luftfahrten, so doch den eigenen Glauben der Hexen an solche Zaubereien für bare Wirklichkeiten gehalten. Man wird mich hoffentlich richtig verstehen, wenn ich diese Gedankenhexen mit dem Gedankengotte des Deismus in eine Reihe stelle.

Inquisition

Ich bin der Darstellung weit vorausgeeilt, beinahe um ein halbes Jahrtausend, bis zur Gegenwart, um den Kampf gegen die Hexenreligion, der sich uns als ein Teil des Kampfes gegen die Religion überhaupt erwiesen hat, im Zusammenhang vortragen zu können. Nicht ebenso ausführlich darf ich das Werkzeug behandeln, dessen sich die katholische Kirche bei ihrer Verteidigung der Gottes-, Teufels- und Hexenreligion bediente, der Inquisition; schweigend vorübergehen darf ich aber nicht an dieser Einrichtung, weil der Atheismus letzten Endes diejenige Geistesrichtung ist, zu deren Bekämpfung die Inquisition durch Jahrhunderte im Abendlande brannte und mordete; wohl wagte sich ein Zweifel am Dasein Gottes zur Blütezeit der Inquisition kaum schüchtern hervor, aber was das heilige Gericht der Kirche als „Ketzerei" mit unmenschlicher Grausamkeit zu unterdrücken suchte, war doch sehr häufig nur der Anfang der Gesamtbewegung, die sich vom Zwange des rechtgläubigen Christentums befreien wollte und stufenweise zum Deismus, zur Aufklärung, zum Atheismus führte.

Wieder muß die Tatsache festgehalten werden, daß das geistliche Ketzergericht, die Inquisitio hereticae pravitatis, von der Kirche erst dann eingeführt wurde, als dem Bestande der allgewaltigen mittelalterlichen Kirchenmacht durch das Anwachsen einer ketzerischen Gegenmacht Gefahr drohte. Vorher hatte zwar etwa Augustinus und mancher römische Kaiser die eine oder die andere ketzerische Sekte mit Gewalt oder Todesdrohung zu bekehren versucht, für die Bekehrung auch schon den Zufallssatz des Neuen Testaments „compelle intrare" (den erst Bayle zurückgewiesen hat) in ruchlose Anwendung zu bringen; der heilige Thomas noch hatte eine noch härtere Verfolgung der Ketzer mit der grauenhaften Logik begründet:

man solle ja einen hartnäckigen Ketzer meiden, und man meide ihn am besten, wenn man ihn hinrichte; aber zu einer vollen Ausbildung des Sanctum officium, wie die Inquisition auch hieß, kam es doch erst unter dem politischen und blutigen Papste Innocenz III. (1198—1216). Ein ebenso gelehrter wie praktischer Herr übrigens, der mit außerordentlicher Tatkraft die unmittelbare Herrschaft des römischen Bischofs über den Kirchenstaat, die mittelbare über Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien, sogar über das entfernte England zielbewußt durchsetzte; der sich mit dem Titel eines Statthalters Petri nicht mehr begnügte und sich Statthalter Christi und Gottes nannte. Er konnte sich rühmen, das Entsetzen der Religionskriege über die Welt gebracht zu haben; vor ihm hatte die Christenheit zwar auch schon Kreuzzüge unternommen, aber nur gegen die vermeintlichen Barbaren, gegen die vermeintlichen Ungläubigen, d. h. Nichtchristen, die das sogenannte Heilige Land im Besitze hatten; Innocenz III., dem ein richtiger Kreuzzug gegen die Türken nicht mehr gelang, hatte als der erste die Vermessenheit, das Kreuz gegen Christen zu predigen, den Religionskrieg zu einem Bürgerkrieg zu machen, Fürsten und Völker zur Ausrottung von andersgläubigen Christen aufzufordern. Das Dogma an sich, auch das strengste, verlangte nicht die Ausrottung der Menschen, die das Dogma anzweifelten oder leugneten; Athanasius noch verwarf jeden Zwang. Erst als das Papsttum in seinen stärksten Trägern den Traum einer Weltmonarchie für sein Rom zu träumen begann und zu verwirklichen glaubte, schuf es das Recht auf Führung von Religionskriegen und bildete die Inquisition zu einem juristischen Werkzeug dieser Verwirklichung aus. Zu einem Werkzeuge in den Händen des Papstes.

Dieses Ziel konnte nur erreicht werden durch einen Bruch mit dem Herkommen, das die weltliche Gerichtsbarkeit den Fürsten, die geistliche den Bischöfen überlassen hatte. Es war verhältnismäßig leicht, die außerordentlichen Machtbefugnisse der Inquisitoren über die Gewalt der nur schwächlich widerstrebenden Bischöfe zu stellen; das war nur ein Zug mehr in der Entwicklung der Papstkirche zur absoluten Monarchie. Der weltliche Staat sträubte sich länger, fügte sich aber am Ende in die schmachvolle Rolle, das Henkeramt des „Ketzersiebers" zu übernehmen, während die Kirche die Verantwortung für das Richteramt trug. In Italien selbst, dem Lande der päpstlichen Residenz, blieben die Päpste zurückhaltend, weil sie Rücksichten nehmen mußten auf die wechselnde Volksstimmung und auf die Parteien der Republiken und Fürstentümer. In Frankreich, wo die Inquisition im 13. Jahrhundert die blutigste Arbeit leisten durfte, unterlag später Rom einer national-französischen Kirche und noch später

für immer — trotz gelegentlicher Rückschläge — dem Geiste der Aufklärung. In Deutschland, wo Volk und Geistlichkeit sich gegen die ersten Inquisitoren empörten und einen Konrad von Marburg ermordeten (1233), siegte das Papsttum schließlich durch Einführung des Hexenhammers, weil alle Gewalthaber und, im Wettbewerb mit ihnen, leider auch die Kaiser ihre Rechnung zu finden glaubten in einem Bündnisse mit Rom, d. h. in der Unterwerfung unter Rom. England stimmte den Ketzerverbrennungen zu, bestand jedoch auf der Oberhoheit des Staates über die Inquisition. In Spanien, wohin die Ketzerei aus Südfrankreich und die Unchristlichkeit der Araber und Juden aus Afrika eingedrungen war, glaubte das erstarkende Königtum allen Grund zu haben, das kirchliche Werkzeug der Inquisition zu benützen; und es wird schwer auszumachen sein, ob nicht just in Spanien, wo die geistlichen Ketzergerichte länger und blutiger wüteten als anderswo, die Könige dennoch die Herren der Inquisitoren waren.

Der Traum einer päpstlichen Universalmonarchie wurde nicht Wirklichkeit; wohl wurden in Frankreich, Spanien, Italien und England unzählige Ketzer gebrannt, wohl wurde der Religionskrieg gegen die Hussiten schließlich beinahe ganz siegreich durchgeführt, aber dann erlitt Rom seine erste Niederlage gegen die mit Luther verbündete weltliche Macht. Rom wurde genötigt, sich mit der Tatsache einer siegreichen Ketzerei abzufinden. Von da ab, etwa seit dem Kardinal Caraffa und dem Tridentinum, hört die Inquisition auf, die ehrliche oder doch gutgläubig geführte Waffe des einheitlichen Glaubens zu sein; sie wird zum politischen Werkzeug der Gegenreformation, sie hilft Polen, Ungarn, Süddeutschland und Frankreich zurückerobern, aber sie kann ernsthaft nicht mehr daran denken, die Ketzerei im christlichen Abendlande auszurotten. Der Dreißigjährige Krieg, der letzte große Religionskrieg, endet, nachdem Europa bis zum Weißbluten erschöpft ist, mit einer Anerkennung des Protestantismus. Die Aufklärung wird über den Protestantismus hinaus zu einem Schlagworte auch der Fürsten, und dann macht die große französische Revolution dem absoluten Fürstenrecht und der Inquisition zugleich ein Ende. In der Praxis: dreimal wurde die Inquisition in Rom abgeschafft, 1809 durch die Invasion der Franzosen, 1848 durch die kleine Revolution, 1870 durch die Aufhebung des Kirchenstaates. In der Theorie hält Rom, das nichts vergessen und nichts gelernt hat, an der Einrichtung der Inquisition fest und gewiß auch an ihrer Aufgabe, durch Verbrennung aller Ketzer und Hexen, aller Zauberer und Freigeister, aller Indifferenten und aller Atheisten, also durch Ausrottung der Kulturmenschheit, die Katholizität oder Allgemeinheit der Kirche wiederherzustellen.

Vierzehnter Abschnitt
Der Cusaner

Ich habe also — wie gesagt — in dem begreiflichen Wunsche, das weite Gebiet der Hexenreligion im Zusammenhange darzustellen, den Kampf gegen Hexenbulle und Hexenhammer und gegen den entsetzlichen Mißbrauch der Hexenprozesse bis zum Erlöschen dieser Religion weiter verfolgt, also bis in die Gegenwart herein. Es bleibt mir nun nichts anderes übrig, als aus dem 20. Jahrhundert wieder ins 15. zurückzukehren und den Kampf gegen andere religiöse Dogmen dort wieder aufzunehmen, wo wir ihn etwa zu der Zeit des Basler Konzils um des Hexenwahns willen verlassen haben.

Nicolaus von Kues

Wir haben gesehen, daß damals eine kirchliche Revolution, die man Reformation nannte, überall in der Luft lag, nicht nur in Deutschland, wo freilich die Erfolge der Hussiten zur Nachahmung reizten. Ich will zunächst an der Gestalt eines hervorragenden Kirchenfürsten zu zeigen versuchen, wie ein Mann, der seine Zeitgenossen an Wissen und Geist übertraf, dennoch die Kirche zu stützen suchte, eben weil er ein Theologe war. Ich will also die Rolle betrachten, die der Cusaner in der Bewegung der Aufklärung spielte. Ich will sodann, und viel kürzer, als ich es selbst früher für nötig gehalten hätte, die unheilvolle Wirkung andeuten, die nach allen diesen Strömungen die Reformation selbst, als sie plötzlich eine Tatsache und sogar eine Macht wurde, auf die Geschichte der Geistesbefreiung übte. Vom einseitigen Standpunkte meiner Aufgabe aus war die sogenannte Reformation eine Verirrung der Bewegung, die auf Befreiung abzielte. Wir werden Deutschland für länger als ein Jahrhundert seiner Reformation überlassen müssen und zusehen, wie im romanischen Europa inzwischen die Renaissance, fast immer unbeschwert von der Reformation, den Befreiungsweg weiter ging, den sie seit dem 13. Jahrhundert eingeschlagen hatte.

Der Cusaner und Hegel

An der Grenze zwischen dem sog. Mittelalter und der Neuzeit steht dieser Nicolaus von Kues, gewöhnlich der Cusaner genannt, der uns besonders zum Bewußtsein bringen sollte, daß die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Aufklärung nicht zusammenfällt. In der Philosophiegeschichte ist der Cusaner immer noch nicht nach Verdienst gewürdigt; man wird ihm einmal als dem Vollender und Überwinder der Scholastik eine ähnliche Stelle anweisen müssen wie dem kaum noch geistreicheren Hegel als dem Vollender und Überwinder des Rationalismus; von beiden Denkern aus, die im ewigen Ringen mit der Sprache nicht zu dem ehrlichen Worte ihres letzten Bekenntnisses gelangten, teilten sich die Wege,

rechts zu einer sophistischen Neubegründung des Christentums, links zu einem dogmatischen Atheismus. Beide bildeten sich ein, sich auf die exakten Wissenschaften ihrer Zeit zu stützen, der Cusaner mehr auf die Mathematik, Hegel mehr auf die Naturphilosophie; beide wirkten anregend auf die Wissenschaft, brachten es aber da zu keiner dauernden Leistung, weil sie, in der Philosophie wortabergläubisch, ihren erstaunlichen Scharfsinn in den Dienst fruchtloser Versuche stellten, das Wissen ihrer Zeit mit der christlichen Dogmatik in Übereinstimmung zu bringen. Die Ähnlichkeit zwischen den Methoden Hegels und des Cusaners würde überraschen, wenn man den Grundgedanken des alten Kardinals, die coincidentia oppositorum, in der Terminologie Hegels darstellen wollte, als den Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis; man würde dann den seltsamen Gott Hegels vielleicht als den Gott des Cusaners wiedererkennen, als den objektiven Geist. Auch im Charakter mögen die beiden außerordentlichen Männer einander ähnlich gewesen sein; die Zeitumstände brachten es aber mit sich, daß Hegel für seine Unterwerfung unter das christliche Dogma nur als der summus philosophus Preußens und Deutschlands anerkannt wurde, während der Cusaner es für seine aktive Förderung der päpstlichen Macht zu der Würde eines Kardinals brachte und wahrscheinlich, wenn er nur wenige Wochen länger gelebt hätte, selber gar Papst geworden wäre.

Man würde wohl ein Unrecht begehen, wenn man den Cusaner (geb. 1401 zu Kues an der Mosel, gest. 1464 zu Todi bei Perugia) wegen der weltlichen Erfolge in seiner geistlichen Laufbahn einen Streber oder einen Heuchler nennen wollte; er wird wohl mit leidlich gutem Gewissen der päpstlichen Partei gedient haben, wird zwischen dem Ehrgeiz des Gelehrten und dem Ehrgeize des Kirchenfürsten geschwankt haben und erst gegen das Ende seines Lebens — auch da als ein Freund des regierenden Papstes nicht ganz unbefangen — klarer und fester als in seinen Basler Lehrjahren zu der Überzeugung gekommen sein: die Kirche bedarf einer Reform an Haupt und Gliedern, der Glaube bedarf einer Vertiefung durch das „Wissen vom Nichtwissen" (docta ignorantia), worin seine Mystik bestand. Sein berühmtes Buch „de docta ignorantia" hatte er freilich schon 1440 herausgegeben; aber erst in seinen letzten Lebensjahren erhob sich seine Lehre zu der Einsicht, daß (wie ich es glaube ausdrücken zu dürfen) das höchste geistige Glück in einer immer beutelosen Jagd nach der Weisheit bestehe. Für den Lebenslauf des Cusaners ist die Vorbemerkung nicht überflüssig, daß er ein Zeitgenosse derjenigen Päpste war, die einen religiösen Verfall des Papsttums bezeichneten und den tiefsten sittlichen Verfall vorbereiteten. Geldgier war an die Stelle der Machtgier

getreten; innerhalb der katholischen Kirche schrien die eingerissenen Mißbräuche nach einer Reform und die besten Bischöfe forderten Unterordnung des Papstes unter das Konzil; der Cusaner verteidigte bis kurz vor seinem Tode den päpstlichen Absolutismus.

Er war der Sohn eines ziemlich begüterten Fischers und Winzers, fühlte sehr früh seine Anlage zu höheren Dingen und brannte seinem Vater durch, um studieren zu können. In den Niederlanden, in der Schule der „Brüder vom gemeinsamen Leben", wo auch der Schwärmer Thomas a Kempis und der Zweifler Erasmus die Grundlagen ihrer Bildung empfangen hatten oder empfangen sollten, erhielt er seine erste Ausbildung. In Italien studierte er das kanonische Recht und nahm später, als ihm das Prozeßführen verleidet worden war, die geistlichen Weihen. Zur Teilnahme an dem Reformkonzil von Basel (1431—1443) berufen, schien er zuerst einen Kompromiß zwischen Kaisermacht und Papstmacht gutzuheißen, in seinem ersten Buche „de concordantia catholica", stellte sich aber später entschieden auf seiten der Minderheit, die dem herrschenden Papste ergeben war und, nachdem Frankreich seine Sonderrechte durchgesetzt hatte, wenigstens in Deutschland die mittelalterliche Obmacht des Papstes aufrechterhalten wollte. Persönliche Beziehungen zu dem Legaten mögen den Ausschlag gegeben haben. Das Konzil wurde nach Italien verlegt, amtlich, während die rebellische Mehrheit in Basel verblieb und dort einen Gegenpapst aufstellte. Von Italien aus ging der Cusaner mit einer Gesandtschaft nach Konstantinopel, um wegen einer Vereinigung der abendländischen und der morgenländischen Kirche zu verhandeln; die Mühe war ergebnislos, aber der Cusaner brachte aus dem Orient den Gedanken mit, den er für eine Erleuchtung und für eine Lösung aller theologischen Rätsel hielt. Gott ist die Einheit der Gegensätze, ist unendlich groß und zugleich im unendlich Kleinen. Der Cusaner kehrte nach Deutschland zurück, in das Kloster der Eiffel, dessen Probst er geworden war, und verfaßte dort sein Buch vom abgründigen Wissen des Nichtwissens.

Auf deutschen Reichstagen stritt er, als ein Dauerredner, doch auch als Diplomat, gegen die Mehrheit des Konzils, für die absolute Macht des alten Papstes. Es gelang ihm, die undeutschen Kurfürsten zu sich hinüberzuziehen. Während er aber so politische Erfolge errang, die ihm selbst und einer Partei nützlich waren, welche mit durch solche Erfolge zu der orthodoxen Partei wurde, verfolgte er als Denker und Schriftsteller weiter einen Weg, der nicht minder ketzerisch war als der des Meisters Eckhart. Der war nicht von der Mathematik ausgegangen, hatte aber doch schon die Unerkennbarkeit des unendlich großen Gottes gelehrt und

die teilweise Erkennbarkeit des Gottes im ganz Kleinen. Kein Lehrer von Paris könne begreifen, was Gott in einer Mücke sei. „Ich werfe mich in das Nichts der bloßen Gottheit; da sinke ich ewig vom Nicht zum Ich, daß ich mit dem Nicht zum Ich werde." Da haben wir schon den gottseligen Pantheismus, den der Cusaner jetzt immer träumerischer vertrat, als ob er nicht in der Wirklichkeitswelt ein Agent der orthodoxen Papstkirche gewesen wäre. Ich habe nicht zu untersuchen, unter welchen Einflüssen der Cusaner zu seinem Pantheismus gelangte, denn diese katholische Mystik steht nur in fernem Zusammenhange mit der Geschichte der Gottlosigkeit; ob der Cusaner seine Mystik dem Meister Eckhart allein verdankte, ob er (wie wahrscheinlich ist) die eben geschriebene natürliche Theologie des Raymund von Sabunde*) gelesen hatte, ob er endlich die Spekulationen über das Größte und Kleinste dem Engländer Bradwardinus (oder wie dieser sich sonst geschrieben haben mag) verdankte, das kommt für mich nicht in Betracht. Genug daran, der bereits zum Kardinalat bestimmte oder heimlich ernannte Mann, der bei Gelegenheit seiner Agentenreisen ungeheure Ablaßgelder gesammelt hatte, war in den Schriften dieser Zeit ein ausgesprochener Gegner der offiziellen Theologie, die nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch die Wahrheit der katholischen Dogmen aus der Vernunft zu beweisen hatte. Der Cusaner aber weiß nur von einem unbekannten Gotte, dem man sich allein etwa durch Erkenntnis seiner kleinsten Geschöpfe langsam zu nähern vermag.

Ein anderer Widerspruch zwischen dem Agenten des Papstes und dem freien Schriftsteller. Die Türkengefahr ist für das Abendland drohender geworden als je; Konstantinopel ist von den Türken erobert. Da predigt der Cusaner auf dem Reichstage von Regensburg im Sinne eines Panchristianismus den Türkenkrieg; zu gleicher Zeit schreibt er aber ein Buch „de pace sive concordantia fidei", ein Religionsgespräch, worin zwar nicht wie in früheren und späteren Religionsgesprächen das Christentum versteckt oder offen preisgegeben wird, worin die Fabel von den drei Ringen nicht anklingt, worin aber doch nicht mehr und nicht weniger gepriesen wird als eine Einigung aller Konfessionen der Erde; Christen aller Bekenntnisse, Juden, Türken, Perser, Indier und Tar-

*) Der „liber naturae" wurde 1436 vollendet; er ist seitdem von Protestanten und Mystikern für einen Vorläufer ihrer Lehren erklärt worden, mit Unrecht. Wir dürfen uns durch den Umstand nicht irreführen lassen, daß ein so überlegener Geist wie Montaigne das Buch (für seinen Vater) ins Französische übersetzte und dem Verfasser ein langes Kapitel in seinen Essays widmete. R. v. Sabunde war nur unklarer, aber durchaus nicht freier als andre kirchliche Schriftsteller der Zeit. Ähnlich steht es um den weniger oft genannten Bradwardinus: die Vernunft wird freundlich behandelt, solange sie sich nicht über den Glauben erheben will.

taren kommen zu Worte und einigen sich mit Jesus, Petrus und Paulus auf den eigentlich schon deistischen Satz, daß es einen Gott gebe und es auf die Form des Gottesdienstes nicht ankomme; zu den verschiedenen Völkern habe Gott verschiedene Propheten gesandt. Lasse man nur den Juden ihre Beschneidung, den Heiden ihre Götterbilder und so jedem Volke seine Gewohnheiten, so könne man sich über die Anbetung des einen Gottes friedlich vertragen. Der Cusaner ist Katholik und Kardinal genug, um in seine Schrift Versuche einzuschmuggeln, die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Menschwerdung auch bei Türken und Heiden zu entdecken; doch das Wesentliche des merkwürdigen Buches ist der Aufschrei: wir kommen ohne gegenseitige Duldung und Achtung aus der Religionsfeindschaft und den Religionskriegen nicht heraus. Der Cusaner hatte von den Hussitenkriegen, der Eroberung von Konstantinopel und dem Versagen einer Versöhnung zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche mehr gelernt als Papst und Kaiser.

Inzwischen ist er Bischof von Brixen geworden und beginnt da, weil er sich als ein Kardinal und bald als ein Freund des neuen Papstes mehr dünkt als ein einfacher Bischof, einen Kampf mit seinem Landesherrn, einen Kampf um die Vormacht der Kirche. Unbekümmert darum, daß er aus seinem Bistum vertrieben wurde, nimmt er seine geschäftige Wirksamkeit und seine schriftstellerische Tätigkeit wieder auf. Ich wurde bei einem mühevollen Studium der Schriften aus seinen letzten zehn Jahren den Eindruck nicht los, daß er in seiner Philosophie immer spielerischer wurde, während er als Kirchenfürst immer tapferer eine große Reform der Kirche, an Haupt und Gliedern, forderte und so für die Gedanken des Basler Konzils eintrat, die er zwanzig Jahre vorher verraten hatte. Ganz spielerisch ist sicherlich das von ihm erfundene Kugelspiel trotz aller abgründigen mathematischen Allegorien, spielerisch scheint mir aber auch der „Dialogus de possest", *) der für die Sprachkritik nicht ernsthafter wird, wenn wir den Gedankengang in der Sprache Hegels auszudrücken suchen: Gott ist das Wirkliche an sich und das Mögliche an sich, faßbar also erst in der Synthese von Wirklichkeit und Möglichkeit. (In seinen letzten Schriften hat der Cusaner den Dreischritt des Denkens noch weiter entwickelt: es gibt eine Weisheit an sich, die uns unerkennbare Weisheit der Möglichkeit, es gibt eine Weisheit der Wirklichkeit, die aber nur ein Abglanz der Wirklichkeit ist; es gibt aber auch einen Abglanz des Abglanzes, die dritte Stufe der Weisheit, die Lehre vom Wirklich-

*) Das barbarische Wort ist eine Zusammensetzung von „posse" und „esse"; es ist unübersetzbar; wir kommen dem Sinne am nächsten, wenn wir uns ein Substantiv denken, in welchem die Begriffe der Möglichkeit und der Wirklichkeit vereinigt sind.

werdenkönnen. Auf dieser Stufe hat der Cusaner sein tiefstes Wort geprägt, das überraschend an das Tat-twam-asi der Inder erinnert: Gott ist das Non-aliud. Du oder ich sind Gott.) Spielerisch scheint mir auch, mit seinem großen Gedanken von der friedlichen Vereinigung aller Bekenntnisse der Erde verglichen, sein breites Buch von der Siebung des Korans („de cribratione Alchorani"); es konnte die Türken nicht überzeugen und die Christen kaum fördern, wenn da die christlichen Wahrheiten mit mehr Sophistik als historischem Sinn aus dem Koran bewiesen wurden.

Der Cusaner starb, ohne in sein Bistum zurückkehren zu können; er war sogar vom Herzoge Sigismund von Österreich einige Zeit gefangen gehalten worden. Der Herzog hatte es nicht geduldet, daß der Cusaner, in seiner Studierstube ein pantheistischer Mystiker, also ein Ketzer, als Kardinal ein Verkünder von Reformideen, als der einfache Bischof von Brixen kirchliche Realpolitik trieb und womöglich das ganze Land Tirol seiner geistlichen Herrschaft unterwerfen wollte.

Wenn ich den Cusaner trotz seines Schwankens zwischen einem unerkennbaren Gotte und einem robusten Kirchenglauben in dieser Geschichte der Aufklärung nicht übergehen zu dürfen glaubte, so möchte ich mich vorerst darauf berufen, daß sein verwegenster Schüler, Bruno, ihn einen göttlichen Mann genannt hat; wir können genau verfolgen, wie die mathematischen Träumereien des Cusaners durch die neue Astronomie des Kopernikus abgelöst wurden und damit auch der katholische Pantheismus durch den unchristlichen Pantheismus Brunos, wie dann die neue Psychologie Lockes hinzutrat und Toland über dem unchristlichen Pantheismus Brunos zuletzt seinen atheistischen Pantheismus aufbaute. Aber auch eine eigentliche Schule hat der Cusaner als sein Erbe hinterlassen; Faber Stapulensis (Jaques le Fèvre d'Etaples), der die Werke des Cusaners zuerst herausgab, wirkte als sein Schüler weiter und hatte in Bovillus (Charles Bouillé) wieder einen Schüler, der die Unerkennbarkeit Gottes lehrte. Von Faber Stapulensis führen dann andere Fäden zu Agrippa von Nettesheim, dem Scharlatan in der Mystik, der der Welt dann das Rätsel seines großen Lachens und seiner wilden Skepsis aufgab.

Der Cusaner hatte seine erste Ausbildung — wie erwähnt — zu Deventer erhalten, in dem Mutterhause der Brüder des gemeinsamen Lebens. Es wäre immerhin von Bedeutung, wenn eine Nachwirkung dieser Jugendeindrücke bei dem Kardinal nachzuweisen wäre; ich glaube aber nicht, daß man da über einige allgemeine Züge hinausgehen darf, die überdies zugleich Züge des ausgehenden Mittelalters waren. Die

Begründer der Brüderschaft und der „modernen Frömmigkeit“ waren Gegner der Scholastik und der Mönche und waren einer ernsten kirchlichen Freiheit und einer beschaulichen Mystik zugetan. Sie sahen schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts so klar die Mißbräuche der römischen Kirche, erkannten den Gegensatz zwischen der gewordenen christlichen Lehre und der ursprünglichen Lehre Jesu Christi, sehnten sich darum nach einer Art von Urchristentum und beriefen sich unmittelbar auf die Heilige Schrift, die sie bereits in den Volkssprachen lasen und lesen ließen. Die Brüder waren aber nicht kampflustig und stellten darum den alten Dogmen keine neuen gegenüber; es wird schon dabei bleiben müssen, was Ritschl bemerkt hat, daß die Brüder des gemeinsamen Lebens Vorgänger der Pietisten waren. Ihre überaus zahlreichen Niederlassungen (in den Niederlanden und in Deutschland) bildeten ein bewußtes Gegenstück gegen die Mönchsorden, doch auch da enthielten sich die Brüder jedes Angriffs; sie begnügten sich damit, den üppigen und müßigen Mönchen ihren eigenen Wandel entgegenzustellen: vita clerici evangelium populi; in ihrer Gemeinschaft herrschte Armut und Gehorsam, aber in Freiwilligkeit; auf körperliche Sauberkeit und geistigen Schmuck wurde großer Wert gelegt. Dem Humanismus gestatteten sie Zutritt. Als von ganz anderer Seite die Kirche endlich reformiert wurde, da waren viele von den Brüdern stark genug, sich der Bewegung nicht anzuschließen; sie meinten wohl, sie besäßen schon von ihrem Gründer Geert Groote her die innere Frömmigkeit besser und reiner, als Luther sie ihnen brachte; und diese Meinung wird nicht ganz unberechtigt gewesen sein.

Den Grundgedanken dieser „modernen Frömmigkeit“ ist der Cusaner sein Leben lang treu geblieben; während er als Politiker den Ansprüchen des Papsttums diente und so persönlich zu genügendem Ansehen gelangte, um vielleicht die Kirche selbst regieren zu können, verlor er die Reform von Geistlichkeit und Mönchsorden niemals aus den Augen. Diese Tätigkeit tritt nur darum in den Hintergrund, weil der Cusaner sich nicht so eng beschränkte wie seine Lehrer zu Deventer, weil er als Kirchenfürst in die großen weltlichen Kämpfe der Zeit hineingezogen wurde und als Denker den Versuch machte, die gesamte Lehre von Gott und dem Menschen und die Erkenntnisphilosophie dazu umzuformen. In diesem großen Rahmen ist Raum genug für manche Ketzerei, für Freigeisterei nur dann, wenn man den Cusaner mit dem Maßstabe derjenigen Scholastik messen will, die der Ausdruck des orthodoxen Katholizismus geworden und geblieben ist. Besonders wenn man ihn mit Thomas von Aquino vergleicht.

Will man also den gottseligen Pantheismus oder besser Panentheismus weitherzig ein Zeichen freien Denkens nennen, so war der Kardinal

Nicolaus von Cusa ein wenig Freidenker. Sein Wissen vom Nichtwissen war keine verneinende Skepsis; aber gegenüber der Sicherheit, mit welcher Thomas alle Eigenschaften Gottes und der Engel zu kennen vorgab, war es doch ein bescheidenes Bekenntnis: es gibt kein Erkennen, wenn nicht das Erkennende und das Erkannte in Eins zusammenfließt. Eher könne ein Blinder nach dem Hörensagen den Sonnenglanz beschreiben als ein Sehender; so blind seien die scholastischen Theologen. In der Auffassung Gottes fließe Erkennendes und Erkanntes nur durch die Liebe zusammen. Thomas war wortabergläubisch bis zum äußersten; der Cusaner wußte schon, daß die Einheit, in welcher Erkennendes und Erkanntes zusammenfließen müssen, namenlos ist, ahnte schon, daß die Einheit keine Zahl ist, sondern nur Ursprung und Endziel der Zahlen. Er war kein Nominalist im Sinne Ockams; ihm sind die Allgemeinbegriffe keine bloßen Gedankendinge, denn auch Gott ist ein Allgemeinbegriff; aber für uns Menschen ist Gott nicht durch Sprache erkennbar. Daher des Cusaners oft tiefsinnige, oft verstiegene Versuche, sich der Erkenntnis Gottes durch mathematische Symbole zu nähern. Die bewußte Symbolik, zu der er aus dem Nichtwissen seine Zuflucht sucht, unterscheidet ihn wieder von der Hegelei; der Dreischritt des Könnens (das Wirkenkönnen, das Werdenkönnen, das Gewordenseinkönnen) tritt nicht mit dem Anspruche auf, die Welträtsel zu lösen; die Deutung der Dreieinigkeitslehre ist nicht wie bei Hegel ein Rückschritt in die Kirche hinein, sondern eher ein Fortschritt aus der Kirche heraus; Denken und Wirklichkeit und dazu der Akt dieses Zusammendenkens werden in Eins verbunden, aber nicht im Kopfe des Philosophen, sondern höchstens im Sensorium Gottes. Von Hegel wie von Thomas unterscheidet sich der Cusaner endlich dadurch, daß er eine helle Freude hat an dem farbigen Abglanze der überirdischen Welt, an dem schönen und geschmeidigen Menschenleibe, an der schönen sinnlichen Gottesnatur, die er an Werkeltagen fast wie ein Physiker ansieht.

Erinnern wir uns nun noch einmal daran, daß der Cusaner die Einführung in die glühende germanische Mystik den Brüdern des gemeinsamen Lebens zu danken hatte, daß die Gründung dieser Brüderschaft wahrscheinlich bereits von dem Lehrer des Geert Groote geplant war, dem Doctor ecstaticus Ruysbroek, daß Johannes Ruysbroek jedenfalls ein Jünger, vielleicht ein persönlicher Schüler des Meisters Eckhart war, so ist die Kette geschlossen, die den Cusaner mit dem inbrünstigsten Ketzer des Mittelalters verbindet. Ich werde mich hüten, aus dieser Tatsache weitgehende Schlüsse zu ziehen, werde auch der Versuchung widerstehen, aus den Schriften des Cusaners Stellen herauszureißen und zu sammeln, die ihn allzu deutlich zu einem Genossen der mystischen Ketzerei machen

würden; denn am Ende wollte er selbst auf seine Zeit nicht als ein Ketzer wirken. Nur darf nicht verschwiegen werden, daß dieser papable Kirchenfürst Gedanken wälzte, die hundert Jahre später in freieren Köpfen den Weg zu einer gottlosen Mystik bahnten. Zwar die leidenschaftliche Sehnsucht nach einer Vereinigung mit dem Alleinen, nach einer Vergottung des Menschen, ist noch wie bei Eckhart und bei Ruysbroek, gottselige Frömmigkeit; Goethe läßt sie den Pater ecstaticus heiß genug ausströmen: „Ewiger Wonnebrand, glühendes Liebeband, siedender Schmerz der Brust, schäumende Gottesluft." Aber daß Gott nicht die Weltseele sei wie eine Menschenseele im Individuum, daß das Wesen der Hand in der Menschenseele wirklicher sei als in der Hand, das leitet schon zu einem Panpsychismus hinüber, der kaum mehr einen persönlichen Gott kennt. Daß die Vergottung des Menschen für den Sohn Gottes fast nur noch Liebe übrigläßt, das leitet zum Socinianismus hinüber, wenn auch das Geheimnis der Dreieinigkeit mit immer neuen Deutungen scheinbar orthodox festgehalten wird. Und wenn gar der Cusaner (besonders „de docta ignorantia" Kap. III) die Ewigkeit des Sohnes dadurch aufhebt, daß er das Verhältnis zwischen Vater und Sohn „überzeitlich" nennt, so rüttelt er an einem Dogma aller christlichen Kirchen.

Fünfzehnter Abschnitt

Die Reformation. Luther und Erasmus

Datierung des Mittelalters

Noch einmal: anders würde ich den Cusaner gesehen haben vom Standpunkte der Philosophiegeschichte, anders vom Standpunkte einer Geschichte der Mystik, wieder anders in einer Geschichte der Wissenschaften. Und wiederum: nur in seiner Studierstube war der Cusaner seiner Zeit voraus, bald kühn, bald ängstlich, als Kirchenpolitiker jedoch, als handelnder Mensch also, hätte er selbst für das 15. Jahrhundert noch rückständig genannt werden sollen. Man muß überall zwischen der idealen und der realen Macht der mittelalterlichen Kirche unterscheiden. Die ideale Macht stützte sich auf Gedanken oder Worte, die seit der Mitte des 3. Jahrhunderts für wesentliche Eigenschaften der Dogmen ausgegeben und schließlich in allen päpstlichen Bullen wie Axiome wiederholt wurden; danach hieß die christliche Kirche, bereits seit dem Ende des 1. Jahrhunderts die katholische zubenannt: einzig, heilig, allgemein, ausschließlich und apostolisch; wer diese Eigenschaften der Kirche, die langsam die römische Kirche geworden war, nicht anerkannte, wurde ein Ketzer, konnte, wenn er für seine Überzeugung starb, nicht ein Mär-

tyrer werden. Mit solchen idealistischen Schlagworten wurde die Macht der Kirche in ein System gebracht, in ein Recht der Kirche umgewandelt, nachträglich, für den Wortstreit in allen Kämpfen zwischen den Fürsten und den Päpsten. Als der Wortstreit, besonders seit dem 13. Jahrhundert, lauter und freier geführt wurde, ließen sich's die Aufklärer angelegen sein, die Einheit, die Heiligkeit, die Allgemeinheit, die Ausschließlichkeit und endlich auch die Apostolizität, d. h. die Ursprünglichkeit oder Echtheit der römischen Kirchenlehre, zu bestreiten. Sie mußten in diesem geistigen Kampfe zunächst unterliegen, weil der aus dem Altertum gerettete Wissensrest allein beim Klerus war, eben nur die wenigen Aufklärer ausgenommen, und weil die Laien eine träge, des Lesens und Schreibens unkundige Masse bildeten. Sie mußten aber auch darum unterliegen, weil diese Wortwaffen nur offiziell, nur zum schönen Scheine gebraucht wurden, weil die reale Macht der Kirche auf Menschen und Dingen beruhte, auf dem knechtischen Gehorsam der Laien und auf dem Reichtum der Geistlichen. Jede Form des Aberglaubens und jede Fälschung von Urkunden wurde von der Kirche skruppellos angewandt, um den Gehorsam von Fürsten und Völkern zu erzwingen, um den Reichtum der Geistlichen zu vermehren. Schon aus diesem Grunde geht es nicht an, mit der sogenannten Reformation die Zeit des Mittelalters abschließen zu lassen; denn die Reformatoren befreiten ja Fürsten und Völker nicht von der Knechtschaft, von der Unterwerfung unter kirchliche Sätze; es lag nur an äußeren Verhältnissen, daß die Reformatoren die Fürsten zu Herren ihrer Kirchen zu machen schienen, als Papst-Fürsten, als die gottgewollten Obrigkeiten, wobei den Geistlichen die Deutung von Gottes Wort vorbehalten blieb, daß die protestantische Geistlichkeit in einer weniger opferbereiten Zeit sich mit irdischen Gütern zufrieden gab, die den Reichtümern der römischen Kirche gegenüber als Armut erscheinen mußte. Einzigkeit, Heiligkeit, Allgemeingültigkeit, Ausschließlichkeit und Echtheit der von ihnen gegründeten Kirchen lehrten auch die Reformatoren, erst recht ihre kleinen Nachfolger. Das Mittelalter hörte nicht früher auf, als bis alle diese Unterlagen der Unduldsamkeit langsam vernichtet wurden, ungefähr um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Eigentlich mit dem Westfälischen Frieden. Die reale Macht der römischen Kirche wurde durch die Reformation in Europa eingeschränkt, in einigen Staaten vernichtet; aber die geistige Macht kirchlicher Autorität wurde nicht angetastet; ja, durch den Kampf zwischen Reformation und Gegenreformation wurde die theologische Streitlust noch mehr aufgepeitscht und lieferte die Theorie zu den großen Religionskriegen, die erst jetzt an die Stelle der mittelalterlichen Kreuzzüge und der Ketzerverfolgungen traten und das Mittel-

alter nur noch blutiger und barbarischer fortsetzten. Erst der Westfälische Friede setzte also diesen Zuständen ein Ziel (vgl. S. 332).

Es wäre an der Zeit, auch aus unseren Schulen die Einteilung der Weltgeschichte zu verbannen, wo das Mittelalter ungefähr um das Jahr 1500 aufhört. Protestantische Geschichtschreiber lassen die sogenannte Neuzeit mit der Reformation beginnen, und katholische Schriftsteller haben diese Geschichtsklitterung übernommen, wenn sie auch die Entdeckung Amerikas, die Erfindung des Buchdrucks und die Einführung der Schießwaffen als die Ereignisse betrachten, die Epoche gemacht haben. Ich will diese drei Ereignisse in ihren Wirkungen wahrlich nicht unterschätzen; aber diese Wirkungen brauchten Jahrhunderte zu der Entwicklung, die wir mit falscher Optik in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts verlegen, selbst die Kulturtat der Erfindung beweglicher Lettern diente vorerst nur kirchlichen, sodann humanistischen Zwecken, diente höchstens der streitenden und später der toten Reformation, bis die Völker außer dem Lesen auch noch das Denken gelernt hatten und jetzt erst der mechanische Buchdruck allerdings die Ausbreitung des freien Denkens in einer Weise beschleunigte, die vorher nicht möglich gewesen wäre. Nur gegen die Absicht der Reformatoren hat die Reformation langsam zu der Selbstzersetzung des Kirchenglaubens geführt; Luther, Calvin, Zwingli hatten die Kirche und den mittelalterlichen Geist retten wollen. Es wäre an der Zeit, diese gesamte theologische Bewegung als eine mittelalterliche Erscheinung zu begreifen. Die neue Zeit beginnt wirklich erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts.

Selbstverständlich wäre es wieder Willkür, für den Gebrauch von Schulkindern bestimmt, wenn man nun etwa das Jahr 1648 für den Beginn der neuen Zeit auswählen wollte. Selbstverständlich gehen die Anfänge der Geistesbefreiung auf die Renaissance und noch weiter zurück. Doch um die Zeit des Westfälischen Friedens drängen sich so viele Tatsachen der politischen und der wissenschaftlichen Geschichte zusammen, daß die abendländische Welt doch mit überraschender Schnelligkeit eine neue Richtung einzuschlagen scheint. Einige Daten mögen die Bedeutung der Jahrzehnte um 1650 beweisen. Die neue Naturwissenschaft oder Physik im weiteren Sinne knüpft an die Lebensarbeit von Galilei an, und der stirbt 1642; das Barometer wird 1644 erfunden, die Pendeluhr 1655, und beide Werkzeuge finden Anwendungen, die über Wettervorhersage und praktische Zeitmessung weit hinausgehen. Das Fernrohr war 1634 erfunden worden und die weltstürzende Hypothese von der Gravitation war im Geiste Newtons schon 1666 fertig, wenn er auch noch viele Jahre für die rechnerische Begründung nötig hatte. Die neuere

Medizin und Physiologie beginnt mit William Harvey, der seine Lehre vom Blutkreislauf 1628 veröffentlichte, 1649 verteidigte und seine Schrift, die durch den Satz „omne animal ex ovo" den antiken und mittelalterlichen Fabeln ein Ende machte, 1651 herausgab. Um die gleiche Zeit erstand die moderne Anatomie durch die Anwendung des Mikroskops; und Sydenham gab wieder einmal das Beispiel einer nichtmetaphysischen Medizin. Die Mathematik, die Grundlage aller exakten Wissenschaften, erfand sich ihre modernen Methoden und Kalküle erst im 17. Jahrhundert, dem saeculum mathematicum. Descartes gab seine analytische Geometrie, das Organon aller höheren Mathematik, 1637 heraus; Infinitesimalrechnung und Wahrscheinlichkeitsrechnung folgten. Die Philosophie desselben Descartes (der Discours ist ebenfalls von 1637), die vom absoluten Zweifel wenigstens ausgegangen war, wenn auch nicht bei ihm stehenzubleiben wagte, und das neue Vernunftrecht von Hugo Grotius wirkten auf Hobbes, der 1651 seinen Leviathan in englischer Sprache herausgab und in diesem Buche zum ersten Male die Theorie des modernen, unkirchlichen Staates aufstellte. Ihm folgte Spinoza 1670 mit seinem theologisch-politischen Traktat, der die Bibelkritik begründete und die Toleranz forderte.

Noch ein Umstand würde dafür sprechen, in unseren Darstellungen das Mittelalter später enden zu lassen, als es nach dem Herkommen geschieht; nichts ist bezeichnender für das christliche Mittelalter als der Teufelswahn und der Hexenwahn, wir haben aber gesehen, daß die infamste Schmach der Christenheit, eben die Hexenprozesse, erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts aufzuhören begann, daß die päpstliche Bulle, die die Hexenprozesse amtlich einführte, just in das Jahrzehnt fällt, mit welchem man gewöhnlich das Mittelalter abschließt. Noch näher: die Hexenbulle ist 1484 herausgekommen, ein Jahr vorher war Martin Luther geboren worden.

Luther

Luthers Bedeutung für die Weltgeschichte, d. h. für die Völkergeschichte des Abendlandes, Luthers Bedeutung für die deutsche Kultur und die deutsche Sprache wird in keiner Weise herabgemindert, wenn entschieden gegen die geschichtliche Fälschung Protest erhoben wird, als hätte er den Grund zur Geistesfreiheit gelegt und zur Gewissensfreiheit. Die von ihm mit allen Mitteln eines Politikers errichtete neue Kirche unterschied sich von der katholischen Kirche des Mittelalters nur in sehr wenigen Glaubenssätzen und in einigen Vorschriften des Kultus*); für

*) Dafür, daß Luthers Abfall von Rom nicht auf den Kern der Sache ging, nur einen lustigen Beleg anstatt einer theologischen Abhandlung. Zum Lutherjubiläum von 1883 konnte ein katholischer Geistlicher (er unterschreibt sich G. M. Sch., sein Wohnort München) sich den Spaß machen, einen „Römisch-katholischen Katechismus von Dr. Martin Luther, weiland Professor in Wittenberg" herauszugeben. Das Büchlein (in Würzburg bei F. K.

die eigene Ketzerei verlangte er Duldung und hat da das gewaltige Verdienst, zum ersten Male eine Ketzerei durchgesetzt zu haben; gegen die Ketzereien in der neuen Kirche aber wurde er mit den Jahren und mit dem wachsenden Erfolge immer unduldsamer, und seiner Kirche fehlte es nur mitunter an der Macht, niemals an dem Willen, die Andersgläubigen mit Feuer und Schwert zu verfolgen. Seit 1525 war Luther wahrlich kein Freiheitskämpfer mehr. Wahr ist allein, daß sein Kampf gegen die unfehlbare Autorität der römischen Kirche langsam und gegen seine Absicht eine Kritik der alten Theologie stärkte, so daß innerhalb der protestantischen Welt, aber außerhalb der lutherischen Kirche, durch Bibelkritik und Begriffskritik eine Bewegung entstand, in deren Folge endlich Männer möglich waren, die sich noch Protestanten nannten, doch im Sinne Luthers kaum mehr Christen waren. Wenn nun diese Herren vom liberalen Protestantenverein sich von ihrer Pietät gegen den starken Reformator verleiten lassen, Geistesfreiheit und Gewissensfreiheit, die wirklich in der protestantischen Welt weit mehr als in der katholischen gefördert worden sind, dem Luther selbst in die Gesinnung zu legen, so treiben sie — oft in gutem Glauben — das gleiche Fälscherhandwerk wie einst die Kirchenväter und die Evangelisten selbst, die im Alten Testament überall Verkündigungen der Lehre Jesu nachweisen wollten.

Richtig ist, daß Luther in den Zeiten des heftigsten Kampfes mit seiner unerhörten Sprachkraft gegen die Verfolgung der Ketzer und gegen jeden Gewissenszwang auftrat; das mußte er, wenn er das Recht auf seine eigene Ketzerei behaupten wollte. Da sprach er zu den Fürsten: „Es wäre ja viel erträglicher, obgleich ihre Untertanen irrten, daß sie sie schlechtweg irren ließen, denn daß sie sie zur Lüge und anders zu sagen dringen, denn sie im Herzen haben.“ Da fand er die duldsamen Worte: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist allein das Gotteswort da, das tut's.“ Richtig ist auch natürlich, daß Luther, selbst von seinem Gewissen getrieben, mit Lebensgefahr gegen die päpstliche Macht aufzutreten und die Bibel nach seiner persönlichen Überzeugung zu deuten, in beschränktem Umkreise für das Recht des Gewissens, der Überzeugung, der Persönlichkeit seine ganze Kraft eingesetzt. Er hat prachtvolle Worte geprägt über die führende Stellung des Gewissens im Glauben. Es sei das stärkste und zugleich empfindlichste Vermögen

Bücher erschienen) enthält alle Lehren der katholischen Kirche, auch die über Beichte, Fegfeuer, Heiligen- und Marienverehrung, mit eigenen Worten Luthers, die freilich frühen und späten Schriften entnommen und oft aus dem Zusammenhange gerissen sind. Immerhin wirft die Möglichkeit einer solchen Zusammenstellung ein Licht auf den Geist von Luthers Befreiungstat.

der Menschenseele, es befreie von allen Menschengesetzen. „Es ist nichts Zärtlicheres im Himmel und auf Erden und das weniger Schimpfs leiden kann denn das Gewissen. Man spricht, es sei ein zärtlich Ding um ein Auge; aber das Gewissen ist noch viel zärtlicher.“ Wenn man's so liest, möcht's leidlich scheinen. Der Atheist und Anarchist Knutsen, der ohne jede Nachwirkung die Sekte der „Gewissener“ zu stiften suchte, hätte sich auf solche Sätze Luthers berufen können. Und Eduard v. Hartmann hat mit Recht die „Selbstzersetzung des Christentums“ auf die Notwendigkeit zurückgeführt, die den frommen Luther zwang, seine eigene gewissenhafte Deutung der Bibelworte an die Stelle der römischen Tradition zu setzen.

Aber eben hier, in der Unterwerfung unter das Gotteswort, hörte die Gewissensfreiheit Luthers auf. Er hatte einmal gesagt: „Wenn man die Gewissen mit äußerlichen Gesetzen anfängt zu binden, so geht bald der Glaube und das christliche Wesen unter.“ Und er ahnte gar nicht, daß nur ein äußerliches Gesetz, die Tradition nämlich, ihn zwang, die Bibel als Gottes Wort anzuerkennen. Er glaubte freilich, das freiwillig zu glauben und den Glauben an das Dasein eines Gotteswortes von Gott selbst ins Herz gelegt erhalten zu haben; er wußte nicht, daß dieser vermeintlich angeborene Glaube ihm nur anerzogen war. Und klammert sich im Eifer seiner Streitigkeiten an den Buchstaben wie nur je ein Papist.

Freiheit

Wenn nun schon der Theologe Luther eine sehr enge Gewissensfreiheit lehrt und als anerkannter Führer keinen Widerspruch anders gerichteter Gewissen duldet, so steht es noch viel schlimmer um den Politiker Luther. Der hat mit dem Begriffe der Freiheit, auch der Gewissensfreiheit, ein bedenkliches Spiel getrieben. Wie er die von Gott gesetzte Obrigkeit in ihren herrischen Gelüsten unterstützte, so verlangte er von den Untertanen jeden Verzicht auf die Freiheit, so oft es die öffentliche Ordnung wünschenswert erscheinen ließ. Dieser Verzicht auf die Gewissensfreiheit sollte nach Luthers Worten nur die Angelegenheiten betreffen, bei denen der Leib des Menschen in Frage kommt; aber unmerklich gewann so die Obrigkeit auch über Seelenangelegenheiten Gewalt, und aus Luthers Lehre entstand der gewissenmörderische Grundsatz: cujus regio illius religio. Luther nahm sich heraus, den Leuten, deren Gewissen anders urteilte als das seine, ein Gewissen überhaupt abzusprechen; und wer kein Gewissen habe, der verdiene auch keine Gewissensfreiheit. An dieser Nichtswürdigkeit erkennt man den Luther, der jede Schandtat gegen die Schwarmgeister und gegen die unglücklichen Bauern guthieß. Wer die Freiheit Christi nicht so verstand wie er selbst, der gehörte zum mutwilligen Pöbel und zum halsstarrigen Volke. „Darum gehöret auch

ein ander Meister für sie, nämlich der Henker und Stockmeister, der sie lehre: wenn sie nicht wollen Gutes tun in Gottes Namen, daß sie es tun in eines anderen Namen und keinen Dank, sondern höllisch Feuer und alle Plage zu Lohn haben." Die Feindschaft Luthers gegen jede Art von Volksbefreiung tritt in seinem Verhalten gegen die Bauern nur besonders grell in die Erscheinung; gerade weil er ein Staatsmann war, ein ganz vorzüglicher Realpolitiker, und weil er zugleich eine tiefe Neigung zu geistlicher Herrschsucht hatte, wurde die ganze Bewegung seiner Reformation zu einem unehrlichen Spiel, bei welchem die Politik immer den Ausschlag gab. Wenn auch nur die Zeitstimmung, von den Forderungen der Radikalen zu schweigen, sich hätte durchsetzen können, so wäre das gesamte Deutschland wie ein Mann von der römischen Herrschaft abgefallen und die westlichen Königreiche hätten sich der neuen Kirche angeschlossen; die päpstliche Diplomatie verstand es aber meisterlich, die Machtgier der Großen in höchster Not für ihre Zwecke zu benützen und nicht nur das Abendland, sondern auch Deutschland zu spalten. Auf dem ungeheuren Schachbrett, auf welchem Kaiser Karl seine Züge zog, war Luther wirklich nur ein Bauer; der Kaiser hatte seine Interessen auf der ganzen Welt zu verteidigen, hatte mit den Gegenzügen des Papstes und des Königs Franz zu rechnen und ließ schon 1521 ganz deutlich nach Rom seinen Grundsatz melden, daß eine Hand die andere wasche: er wolle dem Papste in kirchlichen Fragen gefällig sein, wenn der Papst ihm sonst gefällig wäre. Die Kriege mit Franz I. hatten mit der Religion nicht das mindeste zu schaffen; sie waren eine Fortsetzung der alten dynastischen Streitigkeiten zwischen Burgund und Frankreich. Gewiß war dem Spanier Karl der deutsche Mönch Luther ein höchst widerwärtiger Störenfried, aber in der Politik wäre ihm der Teufel selbst als Verbündeter willkommen gewesen.

Nicht anders waren die deutschen Kurfürsten als Politiker frei von kirchlichen Rücksichten; hatten sie doch nur wenige Jahrzehnte früher ernsthaft daran gedacht, den böhmischen Utraquisten Georg von Podiebrad zum deutschen Könige zu wählen. Und als erst Luther nach zweijährigem Zögern, im Handeln so tapfer wie Melanchthon im Denken, zum Abfall von Rom entschlossen war, da sahen die deutschen Fürsten überall nur eine günstige Gelegenheit, auf Grund der neuen Kirche eine Landeshoheit zu errichten. Und Luther ging mit den Fürsten; so entwickelte sich der Protestantismus, der immerhin groß begonnen hatte, zu einem Geschäfte der Territorialherren.

Geld

Welche Rolle gar das Geschäft im engeren Sinne, das bare Geld, in der Reformationsbewegung spielte, das wäre einer besonderen Unter-

suchung wert, die ganz groteske Zusammenhänge bieten würde. Um die bayerischen Theologen gegen das Evangelium ungünstig zu stimmen, bewilligte ihnen der Papst, daß in jedem Domkapitel mindestens eine der reichen Domherrnpfründen einem Professor der Theologie zufallen sollte; und wir wissen von manchem Mitläufer (wie Johann Haner)*), der durch Aussicht auf bessere Versorgung verführt wurde, der Reformation wieder untreu zu werden. Es stand um die geistlichen Kämpfer oft nicht anders als um die Landsknechte: kein Kreuzer, kein Schweizer; wird doch sogar von dem gewaltigen Kriegsmann Pescara berichtet, er habe just am Tage von Pavia gerufen: „Gott gebe mir hundert Jahre Krieg und nicht Einen Schlachttag; aber heute ist kein Ausweg." Luther selbst ist für seine Person frei von so schmutzigem Handel, aber nicht die Bewegung. Der Zorn gegen den ganzen Ablaßunfug richtete sich ja dagegen, daß vom Auslande Geld gemacht wurde; als die Beute einmal dem Kurfürsten von Mainz zugute kommen sollte, hatte sein weltlicher Bruder, der Kurfürst von Brandenburg, gar nichts gegen den Ablaßkram. Das tollste Stück ist die Beteiligung des Bankhauses Fugger an der Finanzierung des Ablasses. Die Fugger hatten dem geistlichen Kurfürsten von Mainz eine große Summe vorgestreckt, die ihnen mit 50 Prozent der einlaufenden Ablaßgelder Zug um Zug immer sofort zurückgezahlt werden sollte; Agenten des Bankhauses wurden also den Ablaßkrämern beigegeben und hatten das Recht, allabendlich die Hälfte der Lösung einzustreichen; es ist sehr wahrscheinlich, daß die Fugger, um das Unterpfand ihres Darlehens besorgt, die Bulle des Papstes gegen Luther, die freilich erst Öl ins Feuer goß, in Rom durchgesetzt hatten, wie denn die Fugger auch die Kaiserwahl Karls wohl begünstigt und die Kosten der Disputation Dr. Ecks bezahlt haben mögen. Bereits vorher, in den Händeln von Reuchlin, scheint das Geld oft die Entscheidung herbeigeführt zu haben; die Briefe der Dunkelmänner sind voll von Anspielungen auf die Bestechungen, die die Dominikaner in Rom verübten; natürlich wird von der anderen Seite der Partei Reuchlins derselbe Vorwurf gemacht. Es wäre eben eine grobe Ungerechtigkeit, nur die Papisten am Golde hängen zu lassen. Nicht nur die Fürsten und die Ritter, auch die Prediger des Evangeliums hatten menschliche Bedürfnisse und brauchten Geld; Franz von Sickingen und der Bauernführer Florian Geyer waren wahrlich echte Ritter und verfolgten hohe Ziele, aber auch sie schauten das Geld nicht zu genau auf seine Herkunft an; und die Bekenner des Evangeliums, die Fanatiker ausgenommen, waren nicht besser, nicht schlimmer als die Ritter. Die

*) Einer der Humanisten, die — dem Glaubenseifer Luthers innerlich fremd, Mitläufer nur aus Ehrgeiz oder Geldgier — für das Renegatentum prädestiniert waren.

sogenannte Reformation war ein Krieg, mindestens ein Parteikampf, und war ohne Geld nicht zu führen. Die Bauern hatten es schwer genug zu büßen, daß sie ihren Krieg begonnen hatten, ohne sich vorher mit allen Kriegsmitteln zu versehen.

Bauernkrieg

Während die Reformation gegenüber dem Indifferentismus der Kirchenfürsten eine Erneuerung oder Stärkung des Gott- und Kirchenglaubens bedeutete, während sogar der Katholizismus, durch die Erfolge der Reformation zur Besinnung gebracht, ernster und tiefer zu werden versuchte, war mit dem deutschen Bauernaufstand weit eher ein Kampf um geistige Befreiung verbunden. Oder hätte doch verbunden werden können, wenn der Aufstand nicht so schnell und so blutig niedergeschlagen worden wäre. Die katholische Geschichtschreibung lügt, da sie den Bauernkrieg zu einer unmittelbaren Folge der Reformation macht; die lutherische Geschichtschreibung lügt noch schändlicher, da sie gar keinen Zusammenhang zwischen der neuen evangelischen Freiheit und den Forderungen der Bauern zugestehen will. In Wahrheit waren die deutschen Bauern durch die römisch-rechtliche Ausgestaltung des Lehnswesens und durch die Ohnmacht der Kaiser langsam zu Leibeigenen geworden. In dieser verzweifelten Lage griffen sie nach jeder Idee und nach jeder Macht, die sich ihnen darzubieten schien: hussitischer Kommunismus, evangelische Freiheit, Demokratie der oberdeutschen Städte, nationale Ritterbünde, alles war willkommen, wenn es nur Befreiung der Bauernschaft von ihren Blutsaugern versprach. Hätte ein mächtiger deutscher Fürst die Bewegung, etwa im Geiste Sickingens, großzügig und ehrlich gelenkt, so hätte es schon damals zu einem nationalen Staate kommen können, in welchem die armen Stadtbürger und die elenden Bauern ihre Rechnung gefunden hätten. Der wilde Kommunismus Münzers brauchte nicht gefürchtet zu werden: „der Schlachttag über das gemästete Vieh, die ihre Herzen geweidet haben mit allem Wollust in des gemeinen Mannes Armut.“ Die deutschen Handwerker und Bauern waren weder ganz so biblisch noch ganz so blutgierig. In ihren zwölf Artikeln waren sie vernünftig und verlangten fast bescheiden, was man heute einen Rechtstaat nennt. Der sogenannte Heilbronner Entwurf geht offenbar auf die Reformatio Sigismundi zurück, die man ja für das Programm eines deutschen Kaisers hielt, also für keine Utopie. Hätten die Bauern gesiegt oder hätte ein deutscher Staatsmann die Adeligen unterworfen und eine Verständigung auf Grund der zwölf Artikel erreicht, dann hätte es am Ende zu einer deutschen Verfassung kommen können, die sich meinetwegen im Geiste der Zeit auf die Bibel gründete, aber in Wahrheit die Lebensmöglichkeit eines freien Bauernstandes und eines freien Bürger-

ſtandes unter einem mächtigen Königtum ſchuf. Als Luther den „mordiſchen und raubiſchen Bauern“ in den Rücken fiel, beging er eine ruchloſe Ungerechtigkeit; er tat ſo, als teilte er ſeine Hiebe unparteiiſch zwiſchen Herren und Bauern aus, als müßten nur zunächſt die Bauern auf Selbſthilfe verzichten; in Wirklichkeit gab es im deutſchen Reiche keine Staatsgewalt, der zu gehorchen geweſen wäre; gegen die Selbſthilfe der adeligen Schinder und Schatzer gab es keinen anderen Rat als den Aufſtand.

Und wieder: hätte Luther ſich 1525 an die Spitze der Bauern geſtellt, hätte er in ſeinem theologiſchen Herzen einige politiſche Vorausſicht und den Mut zu einem ſolchen Entſchluſſe finden können, dann hätte das Abendland ſchon damals eine große Revolution erlebt, eine beſſere Revolution als die von 1789; und auch das, was nach Luthers Meinung allein nottat, die ſogenannte Reformation, wäre nicht zu kurz gekommen, denn die leibliche Übermacht der Bauern, verbunden mit dem geiſtlichen Anſehen Luthers, wäre ſo groß geweſen, daß die geſamte Organiſation der römiſchen Kirche überall und für immer zertrümmert worden wäre. Durch ſeine doppelt feige Abſage an die Bauern hat Luther ſein eigenes Kind zu einem Krüppel werden laſſen; er glaubte klug zu handeln und war dumm, da er ſich und die neue Kirche den Landesfürſten unterwarf.

Eine Vergleichung zwiſchen dem Bauernkrieg und der großen franzöſiſchen Revolution kann nur demjenigen zu kühn erſcheinen, der an den Worten klebt und nur das wahrnimmt, was die Gemeinſprache des Mittelalters von der Gemeinſprache der Aufklärungszeit unterſcheidet. Sieht und hört man aber genauer hin, ſo erblickt und vernimmt man bereits 1525 ſogar die Schlagworte von 1789; die Fahne mit dem Bundſchuh hätte recht gut ſchon die Umſchrift tragen können, auf gut deutſch: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Es iſt nur ein Nebenumſtand, daß die Prediger des Bauernkriegs ſich bei dieſen Forderungen unmittelbar auf die Bibel beriefen, die Prediger des Konvents auf Rouſſeau, den Naturrechtler; denn die Bauernprediger, die ſo fanatiſch nach Brüderlichkeit aller Menſchen, nach Gleichheit von Recht und Beſitz, nach evangeliſcher Freiheit ſchrien, hatten ſich eben auch nur, wie die Naturrechtler, aus der Bibel eine Naturreligion, eine Vernunftreligion zurechtgelegt. Das iſt ja die Tragik und Komik zugleich in Luthers Stellungnahme zu der Bauernbewegung: er glaubte, die Bauern hätten ſeinen theologikaliſchen Abfall von Rom mißverſtanden oder mißbraucht, hätten Reformation mit Revolution verwechſelt. Iſt ja gar nicht wahr. Seit Wiclif und Hus, um nicht weiter zurückzugreifen, war es vorbei mit der Autorität der Theologen, in Deutſchland als dem Lande ohne nationales Regiment mit jeder Autorität. Die Bauern beriefen ſich eigentlich nur auf ihre

eigene Vernunft, ihre eigene Logik und bemühten die Heilige Schrift nur, weil sie die bekannteste von allen Schriften war; höchstens daß die geistlichen Bauernführer (wie Münzer) blutdürstiger redeten als die anderen, weil sie von dem Texte des barbarischen Alten Testaments ausgingen. Das eben war einem Luther unerträglich, daß die Bauern sich um Jenseits und Seelenheil gar nicht kümmerten, daß sie breit und fest auf der Erde standen und nur die Befreiung von jeder weltlichen und kirchlichen Autorität annahmen, selbstverständlich nicht ohne die hergebrachten biblischen Redensarten. Die Bauern waren Antipapisten, aber nicht Protestanten. Schon in den Sturmzeichen, die dem Bauernkriege im Breisgau vorausgegangen waren, langte der Bundschuh nach einem Ideale der Gerechtigkeit, die freilich göttliche Gerechtigkeit genannt wurde. Wie in aller Welt hätte man sie anders benennen können und sollen? Die zwölf Artikel waren ganz diesseitig gerichtet: freie Jagd, freie Fischerei, freie Holzung; Abstellung der Bedrückungen durch das fremde römische Recht, Aufhebung der Leibeigenschaft, bescheidene Abschüttelung der Zehnten; fast wie eingeschmuggelt in diese Forderungen der Bauernemanzipation der antikirchliche Wunsch, die Prediger selbst wählen zu dürfen. Doch selbst dieser Zug, der an geistliche Reform erinnerte, war diesseitiger als es schien: den Pfarrern sollte ein mäßiges Einkommen zufallen, die gehäuften Pfründen, das Eigentum der Kirchenfürsten und die ungeheuren Klostergüter sollten säkularisiert werden zugunsten des Reichs, zur Steuerentlastung der Bauern. Kein Wunder, daß (wie 1789) die Gier der Kapitalisten erwachte, als sie erst von Einziehung der Kirchengüter reden hörten; es klingt nach 1789 und auch noch viel moderner, wenn ein so ruhiger Satiriker wie Mutianus behauptet, die Bauern seien zu der ganzen Bewegung von den Städten aufgereizt worden durch jüdische Emissäre.

Nur sehr wenige von den Bauernführern hatten so große politische Ziele: Errichtung eines starken demokratischen Kaisertums (mit Berufung auf das Neue Testament), Einheit des deutschen Reichs in Zoll und Münze, einheitliche nationale Rechtsprechung. All das war ja lange vor Luther in der sogenannten Reformatio Sigismundi vorgebildet und dann, unmittelbar vor Ausbruch des Bauernkriegs, in der „Notdurft deutscher Nation" neuerdings aufgestellt worden. Ein Traum, der jetzt durch zwei hervorragende Menschen Wirklichkeit werden zu wollen schien, durch Weygand von Miltenberg und durch Wendel Hipler; Idealismus genug steckte in diesem Traume: durch die Kraft des Volkes das Imperium deutscher Nation wieder aufzurichten, das an dem christlichen Imperium der Päpste und an der Ichsucht der deutschen Fürsten zugrunde gegangen

war, das auch jetzt, seitdem Kaiser und Päpste sich gegen die Fürsten vereinigten, von oben her unrettbar schien; aber kirchlich war dieser demokratische Traum nicht.

Für die Unkirchlichkeit der Führer nur zwei Beispiele. Thomas Münzer war doch gewiß theologischer und frömmer als die eigentlichen Bauernführer, war ein religiöser Schwärmer; aber auch er war so ausschließlich politisch gerichtet, auf Anwendung von Gewalt bedacht, daß er nur mit Verachtung von dem „gedichteten Evangelium" Luthers sprach, von der gedichteten Güte des „honigsüßen Christus", daß er Befreiung von den Fürsten zur Voraussetzung der Reformation machte und — worüber gar nicht zu lachen ist — freie Jagd und freie Fischerei, selbst freie Holzung, aus der natürlichen Freiheit der Kreatur erklärte. Und auch dieser Schwärmer hatte sein Seelenheil nicht vor Augen, da er nach dem Gemetzel von Frankenhausen gefangen, gefoltert und zur Hinrichtung abgeführt wurde; er hatte nur ein Gelächter zur Antwort und besann sich in seiner letzten Stunde auf keinen Artikel des Glaubens. Zwei Jahre vorher war Franz von Sickingen, der von einem aristokratischen Imperium deutscher Nation geträumt hatte, der gleichen höheren Macht unterlegen wie die Bauern: den Kanonen. Auf den Tod verwundet lag er in seinem Burggewölbe. Da wies er jeden geistlichen Beistand zurück und antwortete seinem Kaplan, der ihm die letzte Beichte abnehmen wollte: „Ich habe Gott in meinem Herzen gebeichtet." Unkirchlichkeit

Nicht aus der Diesseitigkeit der Bauernbewegung möchte ich die Grausamkeit erklärt wissen, mit der die Rebellen überall da vorgingen, wo man sich ihnen widersetzte; denn diese Grausamkeit wurde denn doch maßlos überboten durch den adeligen und legitimistischen Führer des fürstlichen Heeres, den siegreichen Bauernjörg, der nicht wie ein Christ, aber auch nicht fühllos wie eine Bombe unter den armen Teufeln wütete; eine platzende Bombe zerschmettert Menschenleiber nur aus mechanischer Notwendigkeit; der Bauernjörg und seine Profosen zerrissen den Bauern die Glieder, Arme und Beine, Ohren, Nasen und Zungen, mit Lust an den Schmerzen, aus Bosheit und Rachsucht, in der Absicht und in der Hoffnung, durch ein solches Strafgericht die Wiederkehr einer solchen Revolution unmöglich zu machen. Rom und Luther dankten Gott für die Niederwerfung der Bauern.

Bevor ich nach der breiten Darstellung des Kampfes gegen die christliche Hexenreligion und nach der gebotenen kurzen Erwähnung der sogenannten Reformation zu der eigentlichen Geschichte der Geistesbefreiung zurückkehre, möchte ich aber doch, als Gegenbild zu Luther, den Mann in seiner wahren Gestalt zeigen, der vor dem Auftreten Luthers der

Erasmus

gefeiertste Gelehrte seiner Zeit war, für den verwegensten Aufklärer galt, dann aber mit der kleinen Reformation nichts zu schaffen haben wollte, sicherlich zurückgehalten von der Bänglichkeit seiner armen Seele, aber doch auch wieder zurückgehalten von einer geistigen Überlegenheit, die denen um Luther unverständlich und unbegreiflich war; dessen Andenken nachher bei Katholiken und Protestanten geschändet worden ist, als ob es schmählich wäre, im Kriege zwischen zwei Lügenparteien abseits zu stehen und seine eigene selbstgewählte Arbeit zu leisten. Ich meine natürlich den Humanisten Erasmus von Rotterdam und leugne nicht, daß mir dieser Bücherschreiber, als ich ihn erst in seiner ganzen Wirksamkeit kennengelernt hatte, lieber geworden ist als irgendein Draufgänger des Reformationszeitalters. Er war tragischer als mancher Held; und er hatte ein so feines Lächeln über die Dummheit der Gegner, die ihn von rechts und von links umschrien. Und weil ich nun einmal den geschichtlichen Zusammenhang — scheinbar wenigstens — durchbrochen habe, mag auch kurz der stärkste Vorläufer des Erasmus hier seine Stelle finden, der Humanist Laurentius Valla, der innerhalb der Theologie alle Kräfte der italienischen Renaissance vereinigt hat, gegen die Theologie. Ein glorreicher Kämpfer für die freie historische Forschung, von Päpsten und Königen verwöhnt, dem Lebensgenusse freudig ergeben, dafür von dem boshaften Poggio maßlos beschimpft; in allen seinen wissenschaftlichen Arbeiten von hohem Ernste, eigentlich ein Bahnbrecher.

Laurentius Valla

Nachwirksamer als alle anderen italienischen Humanisten wurde Laurentius Valla dadurch, daß er mit seiner ganzen Leistung einem Erasmus ein Vorbild war. Valla (geb. 1405, gest. 1457) war ein geweihter Priester, hatte aber an den Universitäten die Stellung eines Lehrers der Eloquenz. Seine humanistischen Schriften unterscheiden sich nicht wesentlich von denen geringerer Zeitgenossen; er spottete über das schlechte Latein der Juristen, machte sich des Epikureismus verdächtig und versicherte, wenn er angegriffen wurde, seine Rechtgläubigkeit oft mit ironischen Redewendungen. Aber er ging weiter und wandte eine sehr gründliche Philologie auf geschichtliche Sätze an, die der Kirche oft wichtiger waren als Glaubenssätze: er bezweifelte die Echtheit eines angesehenen Briefwechsels Christi, bezweifelte, daß der Dionysius Areopagita, der Mystiker, ein Zeitgenosse der Apostel war, bezweifelte den alten Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, ja wies in der Vulgata zahlreiche Übersetzungsfehler nach. Seinen Nachruhm verdankt Valla aber der Kühnheit, mit der er (um 1440) die Konstantinische Schenkung, also die Grundlage der weltlichen Macht des Papstes, für eine Fälschung erklärte. Diese Schrift, die aber erst viel später, 1517, von Hutten neu heraus-

gegeben, politische Früchte trug, war gar nicht eine nüchterne historische Untersuchung, wie man solche Fragen jetzt etwa behandelt, sondern gleich ein Sturmlauf gegen die Verweltlichung der Kirche. Durch diese kritische Tat wurde Valla nicht bloß ein Vorläufer Luthers, wie Bellarmin ihn nannte, sondern — was mehr sagen will — ein Vorläufer aller Befreier von historischem und biblischem Autoritätsglauben. So wurde für die Aufklärung noch viel wichtiger als seine „declamatio" gegen die Konstantinische Schenkung die Bibelkritik, die er ohne Lärm und Aufsehen durch eine Vergleichung der Vulgata mit dem griechischen Texte des Neuen Testaments übte; dieses tapfere Werk ist gar erst fünfzig Jahre später zum ersten Male herausgegeben worden, von Erasmus.

Gegenüber diesen beiden kritischen Leistungen treten für uns die zahlreichen Werke zurück, durch die er bei Lebzeiten den Ruf eines Heiden, eines Epikureers, eines Unchristen erlangte. Denkt man bei dem vieldeutigen Worte Renaissance zunächst an das Streben, Geistesfreiheit gegen jede kirchliche Autorität durchzusetzen, dann war Valla der bedeutendste unter allen Renaissancemenschen, „der beste Wal", wie ihn Luther einmal in seinen Tischreden mit einem gräßlichen und doch guten Kalauer nannte. Leute, die an die göttliche Vorsehung glauben, mögen zwei Umstände zu deuten suchen, die das Lebenswerk Vallas in erstaunlicher Weise förderten: daß er, der rücksichtslose Kritiker, der Liebling von Päpsten war, allerdings von humanistischen Päpsten, und daß die Buchdruckerkunst just erfunden zu sein schien, um wenigstens die humanistischen Schriften Vallas bald nach seinem Tode in immer neuen Auflagen zu verbreiten.

Valla wäre kein richtiger Humanist gewesen, wenn er nicht seinem Jähzorn und seiner Grobheit in der Polemik hätte die Zügel schießen lassen; die Art, wie er und Poggio einander beschimpften (Worte wie Fälscher, Dieb, Säufer, Päderast usw. fliegen nur so her und hin), ist als ein Zug der Zeit interessant, für uns aber nicht wichtig; rechtgläubige und ketzerische Humanisten waren gleich grob, in bestem Latein. Und dieser rücksichtslose Kritiker der Kirchentradition schmiedete die Waffen, die dann Erasmus für alle Folgezeit schärfte und bereitstellte.

Erasmus

In eine Geschichte der Geistesbefreiung gehört Erasmus von Rotterdam (geb. 1467, gest. 1536) freilich nicht als ein Bekenner, denn niemand von seinen Zeitgenossen erfuhr jemals, woran dieser Humanist eigentlich glaubte; er kann uns aber als großes Beispiel dafür dienen, daß selbst in der Reformationszeit unter der theologischen Oberfläche eine Freidenkerei bestand, die nicht wagen durfte, ihre Überzeugung auszusprechen. Gewiß war einige Vorsicht oder Feigheit ein ausgeprägter Charakterzug seiner

Persönlichkeit; daß er aber feige sein mußte, wenn er nicht zugrunde gehen wollte, das muß man ihm doch zugute halten.

Nur widerwillig war er ein Klostergeistlicher geworden. Als ein natürliches Kind, übrigens von seinen Vormündern, die ihn dem Kloster zutrieben, um sein Erbe betrogen, hatte er nur geringe Aussicht emporzukommen; um so weniger, weil die Klostergenossen nicht zu ihm paßten und er nicht zu ihnen. Er haßte die Roheit und Unwissenheit der Mönche. Er war zum Büchermenschen geboren; seine ganze Sehnsucht ging nach Erwerb der Bildung, die man heute noch unter dem Schlagworte des Humanismus zusammenfaßt: Kenntnis der heidnischen Schriftsteller und eine schöne Gewandtheit im Gebrauche der klassischen Sprache der Römer. Unter seinen Mönchen war diese Bildung nicht zu gewinnen. Mit der Schlauheit, die er in seinem ganzen Leben bewies, verschaffte er sich als neunzehnjähriger Jüngling die Erlaubnis, zu Paris Theologie studieren zu dürfen. Seinen Unterhalt verdiente er durch Unterricht. Wenige Jahre später wurde es ihm möglich gemacht, nach England zu gehen, wo sein Freund Colet entscheidenden Einfluß auf ihn gewann; in Paris schwor man noch damals und lange nachher auf die Scholastiker; durch Colet lernte Erasmus diese Zwittertheologen verachten: ihr angebranntes Gehirn, ihre verschrobenen Köpfe, ihre barbarische Sprache und das Spinngewebe ihres Systems. Er warf sich mit Eifer auf das Studium der Griechen, obgleich damals von den Thomisten sowohl wie von den Scotisten die Kenntnis der griechischen Sprache beinahe als Ketzerei angesehen wurde. Man sollte das Neue Testament allein in der lateinischen Vulgata lesen und das griechische Original gar nicht verstehen können. Erasmus aber, der sich von seinen geringen Ersparnissen lieber ein griechisches Buch als einen neuen Anzug kaufte, glaubte bald an das Dogma vom klassischen Altertum, und seine ersten eigenen Schriften verrieten schon seine Neigung. Er übersetzte Stücke aus dem Lukianos. Aber wie bis zu seinem Ende, so war er in seinen literarischen Anfängen von reichen Gönnern abhängig, nach der Sitte der Zeit und nach seinem Charakter. Für einige Gulden verfaßte er Grabschriften, in denen er z. B. einen ihm widerwärtigen Bischof pries; ohne Würde widmete er seine kleinen Bücher Regenten, Standespersonen und angesehenen Gelehrten; diese Leute waren für die erwiesene Ehre nicht undankbar, Erasmus erhielt von allen Seiten Unterstützungen, sein Ansehen wuchs.

Wichtiger als seine ersten vielgelesenen populären Schriften war seine Ausgabe des Laurentius Valla; Valla hatte fast zuerst an der Vulgata Kritik geübt und eine bessere Übersetzung des Neuen Testaments gefordert. Erasmus verteidigte diese Neuerung, nur aus philologischen,

nicht offen aus theologischen Gründen, und gab damit den Anstoß zu der Textkritik, die von nun an nicht mehr aufhörte und kaum zwanzig Jahre später Luthers Bibelübersetzung möglich machte.

Erasmus reiste dann, jetzt bereits ein gefeierter Humanist, nach Italien (1506), später wieder nach England; überall erhielt er große Versprechungen, von Julius II. und von Heinrich VIII., die nachher nicht erfüllt wurden. Ein englischer Erzbischof verschaffte ihm endlich eine gute Pfründe, den Anfang zu des Erasmus Wohlhabenheit. Er hätte sogar in Italien oder in England noch reicher bezahlte Stellungen bekleiden können, aber er wollte nirgends die Landessprache erlernen; er lebte durch viele Jahre in Frankreich, in England, in Italien und in Deutschland und sprach weder französisch noch englisch, noch italienisch, noch deutsch. Es kam ihm gar nicht in den Sinn, noch auf eine andere Sprache als die klassischen irgendwelchen Wert zu legen.

In England schloß er sich wieder an Colet an, war mit ihm als Pädagoge tätig und bekämpfte auch hier die scholastische Methode; wir erfahren mit einiger Überraschung, daß Erasmus schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts einige Grundsätze der soviel späteren Kinderfreunde lehrte: daß man den Kindern die Grundlagen spielend beibringen und sie z. B. Leckerbissen in Form von Buchstaben verspeisen lassen sollte.

Einen ungewöhnlichen Erfolg hatte Erasmus (1511), noch während seines zweiten Aufenthaltes in England, mit der eigentlich harmloseren Satire „Lob der Narrheit". Zunächst fand man an hohen Stellen nichts dagegen einzuwenden, daß da die Mönche ein bißchen durchgehechelt wurden; an den fürstlichen Höfen lachte man über die feinen Bosheiten und der neue Papst, Leo X., lachte ebenfalls. Als vier Jahre später ein Theologe in Löwen den guten Erasmus wegen seines Spottes und wegen seiner Neuerungen zu ermahnen für schicklich hielt, verlief der Streit noch ganz gemütlich; noch hatte Luther die Gegensätze nicht durch sein Auftreten verbittert. Erasmus konnte in einem der öffentlichen Briefe, die damals oft die Dienste der heutigen Zeitungen leisteten, lachend fragen, ob denn wirklich alle Geistlichen dadurch beleidigt würden, daß man sich über einige Dummköpfe unter ihnen lustig mache. Aber er schlägt auch schon ernstere Töne in diesem Briefe an: über den Schaden, den die einfältige Lehre Christi durch die Scholastik, durch menschliche Träumereien und durch weltliche Vorschriften erlitten habe. Er plane eine Neuausgabe des heiligen Hieronymus,*) des alten Bibelübersetzers;

*) In dem späteren Streite mit Luther wird es beinahe symbolisch, daß Erasmus sich immer auf Hieronymus beruft, den gründlichen Kenner der Schrift und ihrer Sprachen, Luther auf Augustinus, den begeisterten Dogmatiker. Luther hatte von den Bibelkritikern,

die Vulgata müsse von Philologen mit den Urschriften verglichen, und das Original müsse kritisch geprüft werden. Der Theologe von Löwen erklärte sich für besiegt.

Da ihm die Versprechungen nicht gehalten wurden, suchte er ein Unterkommen außerhalb Englands; nicht eigentlich mehr aus Not, sondern weil seine Ansprüche an Wohlleben und an geselligen Verkehr sich gesteigert hatten. Man stellte ihm eine Versorgung in dem Kloster in Aussicht, in das er einst eingetreten war; einer seiner Freunde war dort Prior geworden. Erasmus lehnte in einem kecken Briefe ab, „es wäre denn eine Stelle in einem Nonnenkloster gemeint". Ernsthaft fügte er hinzu: die geistlichen Orden haben zum Verfall der wahren Lehre Christi nicht wenig mitgewirkt; man finde auch bei den besten nicht den Geist Christi, sondern eine jüdische Zeremonialreligion.

Endlich glückte es, daß Erasmus (1516) vom Kanzler Karls, des späteren Kaisers, zum Hofrat ernannt wurde; er erhielt Titel und Gehalt ohne weitere Pflichten und durfte als freier Schriftsteller leben, zuerst in Brüssel, dann in Löwen. Auch von seiner Ernennung zum Bischof war die Rede, wie nachher, als man ihn gegen Luther werben wollte, von einem Kardinalshute; doch scheint es mir nicht ausgemacht, ob Erasmus in solchen Fällen sich selber täuschte oder getäuscht wurde.

In dem gleichen Jahre 1516 erschien die von Erasmus besorgte erste Ausgabe des Neuen Testaments mit seiner selbständigen lateinischen Übersetzung. Die Ausgabe ist nach den Forderungen der neueren Philologie kein Meisterwerk; aber sie bildete die Unterlage für Luthers deutsche Übersetzung und arbeitete besonders in den Anmerkungen der Reformation vor. Es finden sich da Stellen, in denen gegen den Aberglauben, gegen die Habsucht der Priester und gegen die Heuchelei der Mönche kaum weniger scharf geeifert wird, als bald darauf in den Schriften Luthers; ganz rücksichtslos ist der Spott über den Zölibat, der die Ehe verbietet

die ihm vorausgingen, sehr viel gelernt, nur nicht den Hauptgedanken, daß die Bibel anzusehen sei, wie andere Bücher auch. Luther besaß eben den Glauben, und was für einen Erasmus besaß den Glauben nicht. Wie vorurteilslos Erasmus solchen Fragen gegenüberstand, das kam freilich in religiösen Dingen kaum heraus, weil er dogmatischen Streitigkeiten vor und nach aus dem Wege ging; er überragte aber die deutschen und auch die italienischen Humanisten überall. Er war sogar, wozu in jenen Tagen Tapferkeit gehörte, nicht einmal auf das alleinseligmachende Dogma vom ciceronianischen Latein eingeschworen; daß er nicht nur andere Lateiner gelten ließ, daß er sogar gelegentlich mittelalterliches Latein — etwa mit dem entschuldigenden Zusatze „wie man zu sagen pflegt" — einflocht, trug ihm von seiten der italienischen Ciceronianer Angriffe und Beschimpfungen ein. Ich habe schon einmal gesagt, daß das Latein im Gebrauche der Mönche gewissermaßen noch lebendig war und erst durch die Humanisten zu einer toten Sprache wurde; Erasmus war vielleicht der letzte Gelehrte, der so schrieb, als ob das Latein seine Muttersprache gewesen wäre.

und die Hurerei gestattet, über gewisse Reliquien, wie die Milch der Maria, die Vorhaut Christi, den Kamm der Anna, die Stiefel Josephs. Auch begann Erasmus 1517 Paraphrasen über das Neue Testament herauszugeben, die bald in die Volkssprachen übersetzt wurden, von Leo Jud in die deutsche; Luther spottete über diese Arbeit (er nannte sie mit einem Wortwitze Paraphroneses), hatte wieder vom Standpunkte des Glaubens nicht unrecht; aber Erasmus verbreitete unter den jungen Geistlichen seiner Zeit doch durch diese populären Homilien etwas guten Geschmack und viel Rationalismus.

Als um diese Zeit Luther zum ersten Male auftrat, zunächst gegen die Mißbräuche in der katholischen Kirche, ahnte man weder in Rom noch an den Höfen die ganze Tragweite dieser Bewegung. Erasmus stand auf dem Gipfel seines Ruhms, so sehr, daß erzählt wurde, er hätte Luthern bei dessen ersten Schriften geholfen. Gerade damals kam es der Stellung des Erasmus zugute, daß er von überallher verlockende Anerbietungen bekam, so nach Paris von Franz I., so nach der Universität Ingolstadt. Er wurde weiter in literarische Streitigkeiten verwickelt, sogar mit dem berühmten und gleichaltrigen französischen Humanisten Budé oder Budäus; das war aber nur ein Gelehrtenzank, in welchem von Reformation oder Evangelium noch nicht die Rede war. Hinneigung zu Luther wurde ihm meines Wissens zum ersten Male von dem Löwener Karmeliter Nikolaus Egmond vorgeworfen; es kam nach heftigen Angriffen von der Kanzel zu einer persönlichen Aussprache vor dem Rektor der Universität; wir besitzen darüber einen sehr dramatischen und sehr lustigen Bericht von Erasmus selbst, der ganz ahnungslos sich zu seiner Unaufrichtigkeit bekennt. In dem wütenden Zwiegespräch habe er gesagt, er halte es nicht mit Luthern, wenigstens nicht in dem Sinne, in dem Egmond verstanden wurde und verstanden werden wollte. „Tobe meinetwegen gegen Luthern, bis du berstest; nur mich laß ungehudelt; du magst dich an Luthern vergreifen, aber nicht an mir.“ Er habe niemals für Luthern geschrieben und schreibe jetzt nicht gegen ihn, aus Ängstlichkeit, aus Unfähigkeit, wegen anderer Geschäfte, aber auch darum nicht, weil es grausam wäre, einen schon besiegten Mann noch als Feind zu behandeln. Egmond schrie: „So schreibe eben dies, wir seien über Luthern Meister geworden.“ Aber auch das lehnte Erasmus ab: den Sieg sollen austrompeten, die ihn erfochten haben; und ob es geschehen sei, wisse er noch nicht. Der Papst stellte sich endlich auf die Seite des Erasmus.

Wo wir aus jenen ersten Jahren der Reformation andere Briefe mit denen des Erasmus vergleichen können, erscheint seine Kampfweise in noch zweideutigerem Lichte; die rein gelehrte Gegnerschaft des ver-

dienstvollen Fabre d'Estaples suchte er durch Drohungen zum Schweigen zu bringen; gegen den berüchtigten Eck verteidigt er zwar mit bei ihm seltenem Mute seine geringe Meinung von Augustinus und seine Behauptung, die Apostel hätten kein gutes Griechisch gesprochen, versicherte aber seine Rechtgläubigkeit, so daß Eck ihn auffordern durfte, sich mit ihm gegen Luthern zu verbinden. In einem philologischen Streite mit dem Engländer Lee verteidigte sich Erasmus unehrlich, da er über die ernsthaftesten Einwürfe mit Stillschweigen hinwegging; und als das Buch Lees eine kirchliche Zensur des Erasmus in Spanien herbeizuführen drohte, dem Stammlande des Kaisers und dem Hauptsitze der Inquisition, da ließ Erasmus kein Mittel des Stolzes und der Demut unbenützt, um einer drohenden Verfolgung zuvorzukommen. Die Mönchsorden waren gegen ihn, Franziskaner und Dominikaner vereinigt; aber er hatte auf seiner Seite nicht nur den spanischen Freigeist Vives, sondern auch die kaiserliche Regierung und einige Bischöfe; so durfte er es wagen, in einer Schutzschrift gegen die spanischen Mönche, in der er freilich seine Rechtgläubigkeit wieder beteuerte, von der Inquisition einige Toleranz zu verlangen. Dieser Theologenzank dauerte noch viele Jahre und endete eigentlich erst, als sein Hauptgegner starb (1550), der Spanier Stunica, der den Erasmus sogar gegen das Verbot der Päpste als einen Lutheraner denunziert hatte, ja als den eigentlichen Hauptführer in der ganzen antirömischen Bewegung. Erasmus schwebte in nicht geringer Gefahr, weil man aus seinen älteren Schriften nicht nur lutherische Sätze (gegen den Primat des Papstes, Heiligendienst und dergleichen), sondern auch Leugnung der Gottheit Christi und des Heiligen Geistes, ferner Ketzereien über die Bibel und die Sakramente nachzuweisen suchte; es ist immerhin anzuerkennen, daß Erasmus zwar seine Ketzereien in dogmatischen Dingen bestritt, aber den Primat des Papstes nicht ohne weiteres zugab; mit glatten Worten versicherte er seine Unterwerfung unter jeden guten, aber auch unter jeden schlechten Papst. Gegen einen anderen Spanier wagte er sich noch weiter vor, natürlich sehr behutsam in den Ausdrücken. Es gebe doch Stellen in der Bibel, welche sich gegen die Gottheit Christi deuten ließen; aus Rücksicht auf das Volk dürfe man seine Gedanken nicht offen aussprechen.

Berquin

Ein helles Licht auf die Internationalität aller dieser Kämpfe und auf die Berechtigung der Sorge des Erasmus wirft das Schicksal eines seiner Freunde, des charaktervollen Louis de Berquin. Der eigentlich heimatlose Erasmus hätte leicht als Hofrat des Kaisers vor die spanische Inquisition gezogen werden können; und nur ein Zufall seines Lebensganges war es gewesen, daß er dem Rufe des französischen Königs nicht

gefolgt war. In Frankreich starb nun Berquin (1529) den Feuertod als erstes Opfer der Reformation. Es war ein Hauptverbrechen Berquins, daß er Schriften von Erasmus und Luther ins Französische übersetzt hatte; es war ein zweites Verbrechen, daß er, im Vertrauen auf die Gunst des Königs Franz, auf die Zustimmung von dessen Schwester, Margarete von Navarra, und auf das Ansehen des gelehrten Budé, seinen Prozeß mit Hartnäckigkeit und Trotz führte. Als die jahrelangen Verhandlungen, gerade weil Luther sich in Deutschland durchzusetzen schien, eine für Berquin üble Wendung nahmen, sagte sich Erasmus mit gewohnter Ängstlichkeit von seiner Sache los, riet aber doch noch zu einer Flucht nach Deutschland.

Beda, ein Doktor der Sorbonne, hatte die Verfolgung und furchtbare Hinrichtung Berquins mit Leidenschaft auf sich genommen und gegen den Willen des Königs erreicht; man kann sich vorstellen, wie ein Erasmus erschrecken mußte, als dieser Beda sich (seit 1524) auch gegen ihn wandte; in einem einleitenden Briefe verlangte er von ihm nicht mehr und nicht weniger, als daß er alle Ketzereien widerriefe, die in seinen älteren Schriften zu finden waren. Die erste Antwort des Erasmus ist nicht ohne Selbstbewußtsein; er unterwirft sich allen Dogmen, die von Konzilien gutgeheißen worden waren, unterwirft sich aber nicht allen Spitzfindigkeiten der Scholastiker. In den Schulen gehe es so zu wie beim Brett- und Kartenspiel: „hat man da die Spielgesetze nicht ausgemacht, so ist es um das Spiel geschehen". Mit ergreifender Bitterkeit, vielleicht mit einer leisen Drohung, gesteht er oft zu, furchtsam gewesen zu sein und nicht freimütig genug; die Niederträchtigkeit der Mönche fordere einen ganz anderen Mann, als er sei; und er rührt an die Tragik seines Lebens, daß man nämlich eben die Schriften, die man jetzt angreife, unbefangen bewunderte, solange die lutherische Bewegung nicht begonnen hatte. Beda scheint nun eine gerichtliche Verfolgung des Erasmus betrieben zu haben; dieser wehrte sich (1525—1527) bald feige, bald hitzig, je nachdem er sich auf den Schutz des französischen Königs verlassen zu können glaubte oder nicht. Endlich (im Dezember 1527) wurde er von der Sorbonne als ein Ketzer verdammt und ihm nicht weniger als einunddreißig heterodoxe Sätze vorgeworfen; insbesondere wurde von der Sorbonne ausführlich behauptet und begründet, daß die Lehre der Toleranz ketzerisch wäre, daß die Kirche ebenso ein Recht hätte, zur Vernichtung notorischer Ketzer aufzufordern wie zum Kriege gegen die Türken. Es ist nun sehr beachtenswert, daß Erasmus, der freilich zu seinem Glücke nicht in Frankreich lebte, zwar der Obrigkeit gegenüber bei jeder Gelegenheit feierlich von seiner Rechtgläubigkeit sprach, aber mit einer

inneren Tapferkeit, die er seiner Charakterschwäche gewiß mühsam abringen mußte, in seinen nächsten Schriften fortfuhr, die Lehrweise der Scholastiker, also die herrschende Lehrweise der Kirche, zu verspotten und Duldung für jede Meinung in Religionssachen zu verlangen. Seine vorlutherischen Schriften widerrief er nicht und tilgte auch die Ketzereien nicht, wie er in einer besonders schwachen Stunde dem Beda einmal zugesagt hatte. Um so gieriger forschten seine Feinde in diesen alten Büchern, um den Erasmus zu einem Arianer, einem Unchristen, einem Atheisten stempeln zu können; stand doch in den Kolloquien das verwegene Wort: „Sancte Socrates, ora pro nobis." Seine Feinde wurden immer zahlreicher; in Frankreich, in Flandern und in Italien; überall wurde er für einen Lutheraner erklärt, für einen vorsichtigen und darum um so gefährlicheren Lutheraner; dabei wurde er von den deutschen Lutheranern erst kalt und dann schlecht behandelt. Mit tiefem Kummer sah er sich von beiden Seiten gedrängt, sich offen und unzweideutig zu einer der beiden Parteien zu bekennen. Erasmus schwankte. In seinem Herzen war er doch wirklich ein Unchrist, mindestens ein Indifferentist. Als Politiker, als Ratgeber von Papst und Kaiser, vertrat er eine Richtung, die in jenen Tagen Aussicht auf Erfolg zu haben schien: eine Reformation ohne Luther, eine Reform der katholischen Kirche durch die Kirche selbst. Er wurde nicht müde, in eindringlichen Briefen dies als die einzige Lösung der Schwierigkeiten zu empfehlen. Er leugnete in diesen Briefen gar nicht, daß er viele Forderungen Luthers guthieße; wo er sich sicher glaubte, winkte er sogar mit dem Zaunpfahl: er könnte gezwungen werden, mit dem ganzen Ansehen seines Namens zu den Lutheranern überzugehen. An einen neugewonnenen Freund schreibt er ungefähr: „Für das Christentum wird es gleich schädlich sein, ob die eine oder die andere Partei siegt. Die Evangelischen befördern Selbstsucht und Anarchie, die Katholischen sind abergläubischer und heuchlerischer als je zuvor."

Ich habe die Entwicklung des Erasmus, ohne mich genau an die Zeitfolge zu halten, bis etwa zu dem Streite fortgeführt, der ihn zum Unheil für die Geltung seines guten Namens endgültig von Luther trennte. Ich habe nachzutragen, daß er sich in den Niederlanden längst nicht mehr sicher fühlte und seit 1521 in Basel lebte. Kluge Überlegung mag ihn zu dieser Wahl bestimmt haben; er durfte glauben, in dieser Stadt, die seit kurzem der Eidgenossenschaft zugehörte und wo eben erst die Macht des Bischofs gebrochen wurde, einer größeren Freiheit zu genießen als unter der Herrschaft seines kaiserlichen Herrn; dazu kam, daß Buchdruck und Buchhandel in Basel bereits mit diesen Gewerben in Venedig und Amsterdam wetteifern konnte. In der Vorstellung des

Auslandes lebte Erasmus seit 1521 in Deutschland; wie er denn überhaupt bei Franzosen und Engländern von jeher für einen Deutschen gegolten hatte. Niederländer oder Niederdeutscher, das wurde nicht so genau geschieden. Er selbst dachte nicht viel anders über seine Nationalität; er schämte sich ein wenig seiner nordischen Aussprache des Latein und wollte darum in Italien keine öffentlichen Vorlesungen halten. Und auch seine Feinde warfen ihm mitunter Eigenheiten der deutschen Gelehrten vor: Weitläufigkeiten und Wiederholungen. Es ist schon erwähnt, daß er übrigens keine moderne Sprache reden oder schreiben lernte, weder italienisch noch französisch noch deutsch; und die holländische Muttersprache hielt er unter der Würde der Feder.

Reformation

Sein wahres Gesicht in den Jahren der religiösen Kämpfe ist auch darum schwer zu erkennen, weil fast alle wichtigen Briefe in der toten Gelehrtensprache geschrieben sind, die zwar bei Erasmus — wie gesagt — lebendiger erscheint als sonst bei einem Humanisten, aber doch durch ihre durchschnittlich anderthalb Jahrtausend alten Ausdrücke die neue und werdende Weltanschauung nur etwa umschreibt, nicht ausspricht. Die tote Sprache war von selbst zweideutig, auch wenn Erasmus nicht heucheln wollte. Trotz dieser Schwierigkeit kann kein Zweifel darüber bleiben, daß der gelehrteste und scharfsinnigste Humanist der Zeit die Reformation vorbereitet hatte und in seiner inneren Freiheit noch weit über die Freiheit Luthers hinausging.

Erasmus war also in seiner gesamten kritischen Richtung mindestens ein Gesinnungsgenosse der Reformatoren; in der Bibelkritik ein Schüler von Valla, ein besserer Graecist als dieser und ein gründlicherer Kenner des Hieronymus, dazu von Jugend auf ein leidenschaftlicher Gegner der Mönche und der Scholastiker. Es war das Schicksal des Erasmus, daß ein Mann ganz anderen Schlages — wie Erasmus selbst wußte —, daß Luther, der Tatenmensch, der von der christlichen Mystik herkam, ihn nötigte, in einer Sache Farbe zu bekennen, die ganz und gar nicht Sache des Erasmus war: in der Frage des Evangeliums. Erasmus hatte das Neue Testament kritisch herausgegeben; Luther glaubte an die Worte einer Schrift, die für Erasmus eine Schrift war wie andere alte Schriften. Nach seiner Herzensmeinung wahrscheinlich weniger wert war als etwa Ciceros „Officien“ und „Tusculanen“, die er ebenfalls herausgab. Erasmus war kein Christ, mochte er auch zum katholischen Geistlichen geweiht worden sein und mochte er auch in den Jahren der Religionskämpfe immer häufiger und immer beflissener seine Unterwerfung unter die Kirche — nicht seine Übereinstimmung mit der Kirche — bekennen. Weil er eigentlich ungläubig war, besaß er kein Verständnis für die Ziele Luthers; den

neuen Glaubensartikeln stand er ebenso skeptisch gegenüber wie den alten, und meinte auch wohl, für die bürgerliche Ruhe und den ungehemmten Fortschritt der Wissenschaften wäre ein Festhalten an religiösen alten Irrtümern weniger gefährlich, als das wilde Eintreten für neue Irrtümer. Hätte Erasmus mit der Überlegenheit seiner Skepsis dem Kampfe der beiden Parteien zuschauen und lachend wie in seiner Jugend spotten können, wir würden in ihm den freiesten Geist aus der Reformationszeit zu verehren haben. So gut aber wurde es ihm nicht. Seine Gönner gehörten zur herrschenden Partei, einige seiner humanistischen Freunde zu den Rebellen; zu seinen Gönnern gehörte der Kaiser, der König von England, Päpste und Kardinäle, zu seinen Freunden Melanchthon und Oekolampadius. Von beiden Seiten wurde an ihm gezerrt. Er war der berühmteste Gelehrte seiner Zeit, bei Beginn der Reformation schon auf der Höhe seines Ansehens; die Katholischen und die Evangelischen legten außerordentlichen Wert darauf, diesen Mann den ihrigen nennen zu dürfen. Wenn er hätte ehrlich sein können und dürfen, so hätte er beiden Parteien antworten müssen: „Der Gegenstand eueres Streites ist mir ganz und gar gleichgültig. Ich habe lange vor Luther über den Aberglauben der Mönche und über die frechen Ansprüche Roms gespottet, in meiner Weise; aber ich verstehe die Dogmen Luthers ebensowenig wie die Dogmen Roms. Ich bleibe in der katholischen Kirche, mit dem Vorbehalte, ebenso ungläubig und gottlos zu sein wie meine lieben Kardinäle und Päpste. Ein Lustspiel von Terentius ist mir lieber als alle Evangelien."

Erasmus und Luther

Er gab eine solche Erklärung nicht ab. Schlimmer noch; obgleich seine kritischen Neigungen ihn zu den Reformatoren führten und obgleich seine beste Natur ihn berechtigte oder verpflichtete, sich am Kampfe nicht zu beteiligen, ließ er sich langsam und widerstrebend auf die katholische Seite hinüberziehen. Sehr menschliche Rücksichten wirkten da zusammen; er glaubte nicht an den Sieg der Reformation gegen die ungeheure Macht des Papstes und des Kaisers; er fürchtete für die Wissenschaften oder den Humanismus, er fürchtete aber auch für die Humanisten, vor allem für sich selbst, er wollte seine reichen Einnahmen nicht verlieren, noch weniger sein Leben; endlich war Erasmus maßlos eitel und mochte es schon schwer ertragen, daß die neue Bewegung sich immer weniger mit Poesie und Rhetorik beschäftigte, daß die um Luther einen Erasmus verächtlich zu behandeln anfingen. Trotz alledem hätte Erasmus vielleicht bis zu seinem Tode geschwiegen oder hätte sich gar in seiner vorsichtigen Weise doch ehrlicher für das Evangelium erklärt, wenn Hutten ihn nicht durch eine Schmähschrift aufs äußerste gereizt und ihn nicht bald

darauf Luther selbst, der sich lange bezähmt hatte, herausgefordert hätte; gegen Hutten war das Auftreten des Erasmus unwürdig, menschlich und schriftstellerisch; im Streite mit Luther, der uns hier zunächst angeht, erscheint Erasmus als der stärkere Theologe und als der stärkere Philosoph. Das ist merkwürdig genug, weil Luther doch mit Spinoza und Schopenhauer die Unfreiheit des menschlichen Willens zu lehren scheint, Erasmus ganz herkömmlich die Willensfreiheit. Wir wollen aber, bevor dieser Streit zwischen Luther und Erasmus besonders untersucht wird, an der Hand der Schriften und der Briefe (die damals so gut wie öffentliche Schriften waren) aufzeigen, wie Erasmus allmählich in das gegnerische Lager hinübergezogen und hinübergetrieben wurde.

Erasmus hatte den Reformatoren des Glaubens mächtig vorgearbeitet, aber die Theologie lag nicht auf seinem Wege; als ein richtiger Humanist war er von der Philologie ausgegangen, als Humanist hatte er Bibel und Kirchenväter studiert wie andere Bücher des Altertums, hatte die größten Scholastiker, obgleich sie christliche Heilige waren, um ihrer Sprache und um ihrer Logik willen verhöhnt, sogar den heiligen Augustinus mißachtet und wieder als Humanist Satiren gegen die Mönche geschrieben, die freilich in Theorie und Praxis einem Seneca nicht ähnlich waren. Sein Ziel war: auch in den nordischen Ländern ein neues Geschlecht durch Verbreitung der römischen und griechischen Klassiker heranzubilden und so langsam (paulatim) die bestehende elende Religion und Literatur (irreligiosa religio et illiteratae litterae) abzuschaffen. Als nun Luther sein Werk begann und sehr bald von der Bekämpfung der offenkundigen Mißbräuche dazu geführt wurde, auch den Primat des Papstes zu bestreiten, stand Erasmus als wohlwollender Zuschauer bei Seite. In Briefen lobt er den vortrefflichen Mann; es wäre unverantwortlich, wenn man ihm nicht helfen wollte; jedermann rede mit Achtung von seinem Charakter. Aber schon 1518 ist er in der Hauptfrage so vorsichtig, wie er immer geblieben ist: er sei kein Freund von Tumulten, Luther sei nicht sanftmütig genug, die religiöse Bewegung sei den schönen Wissenschaften schädlich. Neben dieser ehrlichen Sorge eines ängstlichen Stubengelehrten findet sich schon damals auch die unehrliche Ausrede, die ebenfalls noch durch Jahre den Kardinälen gegenüber wiederholt wird, Erasmus habe noch keine Zeit gehabt, sich eingehend mit den Schriften Luthers zu beschäftigen. Luther selbst bewundert die Gelehrsamkeit des Erasmus, mißtraut aber schon 1516 seiner Frömmigkeit; es ist ihm auch verdächtig, daß er den Augustinus nicht schätzt. In einem Briefe von 1517 kommt gar schon der Kernpunkt des späteren Streites zum Vorschein; ein guter Grieche und Hebräer brauche noch kein wahrer Christ zu sein; Hieronymus

mit allen seinen fünf Sprachen komme dem Augustinus mit seiner einzigen Sprache nicht gleich; bei Erasmus gelte das Menschliche mehr als das Göttliche; über die Gebrechen der Kirche müsse man seufzen und nicht lachen; dem freien Willen des Menschen solle man nichts zuschreiben, es gebe nichts außer der Gnade. Aber Luther ist noch (1518) klug genug, seine Verstimmung gegen Erasmus nicht öffentlich auszusprechen, weil er den gemeinsamen Feinden der Reformation und des Humanismus nicht in die Hände arbeiten will. Und 1519 schreibt Luther an Erasmus einen Brief so voll von schablonenhaften Lobsprüchen, daß kein Humanist sich der Floskeln zu schämen gehabt hätte. Erasmus antwortet sofort dem geliebten Bruder in Christo: zur Mäßigung mahnend, ein berühmter alter Herr dem jungen Draufgänger. Er habe unter den Unruhen daheim (in Löwen) viel zu leiden, man halte ihn für einen Anhänger Luthers und glaube, er habe ihm bei seinen Schriften geholfen. Man gewinne mehr durch Nachsicht als durch Hitze, müsse sein Herz vor Zorn, Haß und Eitelkeit bewahren. Das sei aber keine Ermahnung, sondern nur eine Bestärkung in Luthers christlichen Gesinnungen. In ähnlicher Weise, anerkennend und mäßigend, hatte Erasmus kurz vorher an Herzog Friedrich von Sachsen geschrieben, den Beschützer Luthers; mit gut gespielter Unparteilichkeit wird der Herzog doch ermuntert, den Reformator den Ketzerrichtern nicht preiszugeben. Der Brief an Luther ärgerte die Evangelischen, noch mehr aber die Katholischen. Erasmus rechtfertigte sich ganz wacker in einem Briefe an den Erzbischof von Mainz (November 1519); die Lutherschen Schriften seien ihm unangenehm, aber man müsse dem Manne gewogen sein, wenn er unschuldig ist, und ihn ohne Gewalt zurechtweisen, wenn er irrt; man habe an Luther manche Stelle ketzerisch gefunden, die sich ebenso bei den Heiligen Augustinus und Bernhard finde; die Kirche sei durch Menschensatzungen und scholastische Dogmen belastet; die Bettelorden wollen aus Gewinn- und Herrschsucht den Verstand unterdrücken, ihr Gewäsch über den Ablaß sei selbst Idioten unerträglich. Luther habe den mutigen Entschluß gefaßt, sich solcher Schamlosigkeit zu widersetzen, um Ehre oder Geld sei es ihm nicht zu tun gewesen. Darin sei Luther nur zu loben, über die Glaubensartikel wolle Erasmus jetzt nicht reden (wendet sich aber scharf gegen den Primat des Papstes). Man könne Luthern Unvorsichtigkeit vorwerfen, aber nicht Mangel an Religion. Man sei jetzt zu schnell mit dem Vorwurfe der Ketzerei. „Was ihnen nicht gefällt und was sie nicht verstehen, ist Ketzerei. Griechisch zu lesen und sich gut auszudrücken, ist Ketzerei.“ Erasmus hatte diesen tapferen Brief dem Genossen Hutten zur Bestellung übergeben; Hutten ließ den Brief drucken, bevor er ihn dem Erzbischof übermittelte. Es ent-

stand ein großes Geschrei. Erasmus gab nicht sofort nach; ein vornehmer Geist lasse sich belehren, aber nicht zwingen. „Nur der Tyrannen Sache ist es, Zwang auszuüben, nur der Esel Sache ist es, sich zwingen zu lassen (cogere tantum tyrannorum est; cogi tantum asinorum)."

Auch noch da Luther durch die päpstliche Bulle förmlich in Bann getan war, hörte Erasmus nicht auf, bei hohen Herren für den Frieden zu reden, was damals soviel hieß, als Luthers Sache verteidigen. Vor dem Reichstage hatte er zu Köln (1520) eine Unterredung mit dem sächsischen Kurfürsten (Spalatin war Dolmetsch, Erasmus sprach nicht deutsch und Friedrich nicht lateinisch); damals fiel das Wort: das Verbrechen Luthers sei gewesen, dem Papste an die Tiara und den Mönchen an den Bauch zu greifen. Auch dem jungen Kaiser, der seine Wahl dem sächsischen Kurfürsten besonders verdankte, wurde Toleranz empfohlen. Es komme gar nicht darauf an, rät Erasmus um die gleiche Zeit in einem Briefe an Peutinger, was Luther verdiene, sondern darauf, was der öffentlichen Ruhe nütze; der Haß gegen Rom sei tief eingewurzelt.

Ganz unaufrichtig ist Erasmus in einem Briefe an Leo X.; wieder erklärt er, er habe die Schriften Luthers kaum gelesen und habe deren Drucklegung widerraten; kein Wunder, daß Rom ihn von dieser Zeit ab lebhaft anging, mit Drohungen und Versprechungen, sich öffentlich gegen Luther zu erklären und gegen ihn zu schreiben. Dazu verstand sich Erasmus noch lange nicht; aber auf dem Reichstage zu Worms (1521) zeigte sich Reich und Kirche der Reformation so feindlich, daß er noch vorsichtiger wurde als bisher und es sogar ablehnte, den Reichstag, zu dem er als kaiserlicher Rat eingeladen war, zu besuchen. Er hatte die Witterung gehabt, es stünde schlecht um die Sache Luthers. Er fing zu bereuen an, was er bisher immerhin zugunsten der Evangelischen geäußert hatte. Er lehnt es nicht mehr entschieden ab, gegen die Reformation aufzutreten. Der ganze Erasmus: es sei ihm nicht gegeben, um der Religion willen Leib und Leben zu wagen; er habe die Schreibart Luthers oft getadelt und der evangelischen Sache dadurch mehr geschadet, als die heftigsten Verfolgungen; aus Zorn darüber habe kein Freund Luthers ihm mehr geschrieben oder ihn grüßen lassen. Noch schämt er sich aber, seine bekannten Gesinnungen zu verleugnen, schämt sich besonders vor den Humanisten, die treu zu Luther hielten, vor Melanchthon, Hutten und Pirkheimer.

Inzwischen war Leo X. gestorben, und der neue Papst, Hadrian VI., beantwortete die schmeichlerische Begrüßung des Erasmus mit einer erneuten Aufforderung, seine Feder der römischen Sache zur Verfügung

zu stellen. Erasmus lehnt es ab, selbst nach Rom zu kommen; er sei nicht jung und nicht gesund genug; er wäre besser dabei gefahren (anders ist die Stelle nicht zu verstehen), wenn er zu den Lutheranern übergegangen wäre, allgemein sei die Anhänglichkeit an Luther und die Feindschaft gegen Rom; der Heilige Vater täte gut daran, Toleranz zu üben, manche Mißbräuche abzuschaffen und einige Gewissensfreiheit zu gewähren. Hadrian starb bald, ohne eine Gegenäußerung; und in dem gleichen Jahre (1523), da jetzt Clemens VII. Papst wurde, brach der entscheidende Streit zwischen Erasmus und Hutten aus. Von da ab war Erasmus für die evangelische Sache verloren.

Erasmus und Hutten

Es ist traurig, über diesen Streit berichten zu müssen. Hutten war nicht ohne Fehl, aber Erasmus vergaß sich noch weit mehr. Es war in ganz Deutschland bekannt, daß Hutten jedes Schutzes beraubt, von Kaiser und Papst gehaßt, von Not und Syphilis entkräftet, seinem Ende nahe war, da er den alten Freund und Gönner Erasmus in Basel aufsuchen wollte. Der große Erasmus war für den Ärmsten nicht zu sprechen; ohne Scheu gestand er gegen Melanchthon, daß die Armut und die Krankheit des miles gloriosus ihn schreckte, daß er mit dem ehemaligen Freunde auch alle anderen Evangelischen von Basel in sein Haus bekommen hätte; aber heuchlerisch versichert er in diesem Briefe, Hutten sei nicht zu ihm gekommen, er habe den alten Freund nicht fortgeschickt; er schließe von seinem Verkehr übrigens weder Luthers Freunde noch Feinde aus. Ganz nichtswürdig benimmt sich Erasmus, da er erfährt, Hutten wolle eine Schrift gegen ihn herausgeben; er sucht ihn von dieser Absicht durch gelehrte Schmeicheleien und Scherze abzubringen, aber auch durch Drohungen. Hutten kehrt sich nicht daran und läßt seine „Herausforderung“ erscheinen. Auch in dem persönlichen Gezänke dieser Schrift ist viel Recht auf Huttens Seite; leider auch da noch, wo er zu ergründen sucht, warum Erasmus, einst der Feind der Römlinge, jetzt mit ihnen gemeine Sache mache. Sein unersättlicher Ehrgeiz und Neid lasse niemand neben sich aufkommen; er sei vom Papste bestochen oder durch Versprechungen geblendet; er sei ein Feigling und halte die evangelische Sache für gefährdet.

Hutten hatte inzwischen, aus Basel und dann aus Mühlhausen vertrieben, in Zürich bei Zwingli eine Zuflucht gefunden; man weiß, daß er auf der Insel Ufnau im Hochsommer 1523 elend starb. Noch vorher hatte Erasmus in der infamsten Weise den Rat von Zürich und Zwingli selbst gegen den Sterbenden aufzuhetzen gesucht; als er aber in der gleichen Absicht seine Antwort „Schwamm des Erasmus gegen Huttens Anspritzungen“ dem mächtigen Zwingli widmete, wußte er vielleicht wirk-

lich noch nicht, daß sein Gegner schon tot war. Auch hier trennt er sich noch nicht bestimmt von Luthers Partei; er unterscheidet zwischen der edeln Denkart Luthers und dem Stegreifritter Hutten, der sich das Recht anmaße, seinen bei Wein, Spiel und Dirnen leer gewordenen Beutel durch irgendwelche Händel wieder zu füllen. Auch Hutten habe offenbar keine Lust, ein Märtyrer für Luthers Dogmen zu werden, er brauchte ja sonst nur nach Rom oder nach den Niederlanden zu reisen, anstatt sich zu verbergen. Luthers Lehre sei noch nicht die Wahrheit und Luthers Sprache dem Evangelium nicht förderlich. Zum Beschlusse der „Spongia" predigt er wieder den Bischöfen wie den Evangelischen nur Frieden, um der schönen Wissenschaften und um der Religion willen. Die Strafe des Feuertodes und ein erzwungener Widerruf habe geringen Nutzen. „Wenn wir darüber zanken, ob der Glaube allein, ohne Werke, selig machen könne, so gehen die Früchte des Glaubens und der Lohn der guten Werke darüber verloren." Huttens Freunde nahmen den Kampf gegen Erasmus auf; vielleicht ist es symbolisch, daß die ganze Erbschaft Huttens, außer Schulden und einigen Briefen, nur in einer Schreibfeder bestand. Luther war mit Huttens Libell nicht zufrieden gewesen, noch unzufriedener war er mit der Antwort des Erasmus; der habe nun allen Kredit verloren; er sei ganz fern vom Christentum, was Luther bis dahin nur geargwohnt habe.

In den literarischen Kämpfen, die dem verhängnisvollen Streite mit Hutten folgten, mußte sich Erasmus harte Dinge sagen lassen; er zweifle gewiß sogar an den heiligen Schriften, er lache über das Heiligste, er lasse sich wie ein Hund durch ein Stück Brot locken. Melanchthon, der ja selbst ohne Luther ein Leisetreter gewesen wäre, und Luther gaben sich Mühe, eine Verbindung mit Erasmus aufrechtzuhalten. Erasmus, durch die Beschimpfungen der Huttenfreunde aufs äußerste gereizt, von der Mönchspartei immer wieder verfolgt, von Fürsten und Bischöfen aufs neue gelockt, entschloß sich endlich, sein Schweigen zu brechen; er kündigte diese Absicht in einem zweideutigen Briefe Luthern an. Luther dürfe gar nicht böse werden, wenn er aus Lernbegierde mit ihm disputiere. „Würde doch vielleicht Erasmus, wenn er gegen dich schreibt, dem Evangelium einen größeren Dienst erweisen, als gewisse Dummköpfe, die dich verteidigen."

Willensfreiheit

Das Selbstbewußtsein des Erasmus war nicht unberechtigt. Es war ein meisterlicher Schachzug, daß er die religiösen Dogmen ganz beiseite ließ und sich streng auf eine philosophische Frage beschränkte, auf die der Willensfreiheit; so brauchte er seinen Überzeugungen nichts zu vergeben und trat dennoch als Gegner Luthers auf. Schon 1521 hatte

er eine Schrift entworfen, mehr über als gegen Luther, ein Gespräch, in welchem ein Lutheraner und ein Katholik zu Worte kamen und ein Unparteiischer der gegenseitigen Duldung das Wort redete. Dieses Gespräch, das schon wegen seiner Form die letzte Meinung des Verfassers nicht verriet, war nicht erschienen. Jetzt glaubte Erasmus noch klüger zu handeln, da er mit seiner Person gegen Luther auftrat, aber nur gegen eine Meinung, die unmittelbar mit der Reformation nichts zu tun zu haben schien. Man weiß nicht, ob man lachen oder über die Heuchelei sich entrüsten soll, wenn man erfährt, Erasmus habe schon vor Abfassung jenes Gesprächs ausdrücklich die Erlaubnis des Papstes nachgesucht und durch ein Breve auch erhalten, zum Zwecke der Widerlegung die Schriften Luthers lesen zu dürfen.

Schon das Wort „Diatribe" in der Überschrift kündigt nach dem Sprachgebrauche der Humanisten eine bloß philosophische Untersuchung an. Wenn die Darlegung uns nun fast durchaus enttäuscht, weil Erasmus sich unaufhörlich auf die Bibel und auf Kirchenväter beruft, weil er zum Kern der Frage gar nicht vordringt, so dürfen wir nicht vergessen, daß er sich eben nur die eine Aufgabe gestellt hatte, irgendwie als Gegner Luthers aufzutreten und als Kampfgegenstand nur darum — wie gesagt — die menschliche Willensfreiheit gewählt hatte, weil er in dieser Frage ganz ehrlich anderer Meinung war als Luther und den gesunden Menschenverstand auf seiner Seite wußte. So sehr aber war die Zeit theologisch gerichtet, so sehr bildete die Bibel den Mittelpunkt aller Gegensätze, daß auch Erasmus seine Aufgabe dahin einschränkte, die Falschheit von Luthers Lehrsatz (von der Unfreiheit des Willens) aus der Bibel und den Kirchenvätern zu beweisen. Nicht als Philosoph, sondern als Kirchenhistoriker wollte er Luther widerlegen. Halten wir uns heute an den Wortlaut der Sätze, so wie wir etwa seit Spinoza und Schopenhauer den Begriff des notwendigen Naturgeschehens (das ein notwendiges Handeln mitumfaßt) verstehen, so können wir leicht in den groben Irrtum verfallen, Erasmus für den rückständigen Geist zu halten, Luther für den Vertreter eines ganz modernen, heute noch der vulgären Weltanschauung fremden Gedankens; denn die besten Köpfe seit Spinoza lehren allerdings, der gesunde Menschenverstand glaube an eine Illusion, wenn er an die Willensfreiheit glaube; und unter uns sind es just die Materialisten, die — mit sehr dürftigen Gründen — den rein erkenntniskritischen Gedanken Spinozas und seiner Nachfolger zu einer unbedeutenden Moralkritik verdünnt haben. Von solchen Vorstellungen war Luther selbstverständlich himmelweit entfernt. Nicht Freiheit, sondern die äußerste Unfreiheit erzeugte in Luthers Herzen das Bedürfnis, jede menschliche

Willensfreiheit zu leugnen; nicht immer die großen Gedanken, wie Vauvenargues meinte, wohl aber alle starken Gedanken kommen aus dem Herzen; Luther bewies leidenschaftlich die Knechtschaft des menschlichen Willens, weil er diese Knechtschaft brauchte. Er war aus der Mystik hergekommen; mystisch war sein felsenfestes Vertrauen, durch die Gnade Gottes zur Seligkeit berufen zu sein; sein Glaube, daß die Gnade einzig und allein die ewige Seligkeit gewähre, daß an dem Willen des Menschen nichts liege, aber auch gar nichts, daß gute Werke keine Bedeutung haben, daß am letzten Ende aller Enden sogar der Glaube an die Gnade wieder nur ein Werk der Gnade sei, diese inbrünstige Überzeugung war Mystizismus. Und man hätte ohne Anwendung sophistischer Künste selbst an Pantheismus erinnern dürfen, wie ihn später Bayle mißverstand, da doch nach einer solchen Lehre Gott allein in jedem Menschen alles Gute und alles Böse wollte oder tat. Nun war aber Luther nach Temperament und Charakter wahrlich kein Mystiker; die feinen Stimmungen der „Theologia deutsch" verwandelten sich in seinem harten Kopfe zu hanebüchener Wirklichkeit, ordneten sich dort neben die hanebüchenen Wirklichkeiten des Papismus, die zu bekämpfen sein Lebenswerk wurde, verknöcherten sich zu neuen Dogmen. Der Luther, der die Allweisheit und die Allmacht Gottes so handgreiflich und grobklotzig zu kennen glaubte, wie den schweren Tisch und den schweren Stuhl in seiner Stube, der erkannte so deutlich wie die Undurchdringlichkeit seines Eichentisches die Unmöglichkeit: daß im Menschen neben dem allweisen und allmächtigen göttlichen Willen noch ein freier Menschenwille Platz haben könne. So ein gelehrter Humanist, so ein sonst von Gott mit reichen Gaben ausgestatteter Erasmus mochte sich auf das Alte und das Neue Testament und auf den Hieronymus dazu soviel berufen wie er wollte, er blieb, wenn er die Unfreiheit des Willens nicht anerkannte, ein Skeptiker, ein Lukianist, am Ende gar doch ein Atheist.

Mir handelt es sich hier nur darum, ob Luther mit solchen Vorwürfen (die er übrigens in seiner langen Antwort mit erstaunlicher Zurückhaltung vortrug) im Rechte war oder nicht. Luther gibt in aller Gelindigkeit zu verstehen, Erasmus halte die ganze christliche Lehre für unnötig und eines Streites unwert; habe einige rechtgläubige Sätze nur einfließen lassen, um von den Päpsten und von den „Tyrannen" nicht für einen Unchristen gehalten zu werden. „Der Heilige Geist ist kein Skepticus." Hinter seinem allerliebsten Freunde und Bruder Erasmus verberge sich ein Lukianus oder Epikurus. Erasmus wehrte sich gegen so gefährliche Anschuldigungen in Briefen und in seiner Replik mit wachsender Erbitterung; wir können aber nach vierhundert Jahren

in aller Gemütsruhe feststellen, das Erasmus trotz aller Bibelzitate auch in der Diatribe ganz gewiß nicht als ein rechtgläubiger Katholik redet, kaum als ein Christ. Von den Streitigkeiten über die Dreieinigkeit, über die unbefleckte Empfängnis, kurz über die Geheimnisse des Christentums spricht er (äußerst vorsichtig) wieder als von Dingen, über die man dem Volke seine wahre Meinung nicht sagen dürfe; pantheistische Lukubrationen (Gott sei in einer Mistkäferhöhle oder wer weiß sonstwo ebenso wie im Himmel) seien für die gemeinen Leute nicht geeignet.* Ebenso brauchte man die Lehre von Wiclif und Luther, daß es keinen freien Willen gebe, nicht zu erörtern. Der gemeine Mann könne auf die Vorstellung nicht verzichten, daß er einen freien Willen besitze; diese Vorstellung entspreche aber auch der Kirchenlehre. Zu nicht geringem Schrecken der Papisten wie der Evangelischen beruft sich Erasmus nicht nur auf die rechtgläubigen alten Skribenten, sondern auch auf den Ketzer Pelagius, den Leugner einer Erbsünde, läßt sich auf freie Deutung der Bibelworte ein und greift gar zu bildlichen Erklärungen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Diatribe der mehr moralische als theologische Gedanke, die Werke eines Menschen wären ihm nicht zuzurechnen, wenn er keinen freien Willen besäße. Er sieht die Schwierigkeit, die menschliche Willensfreiheit mit der allwissenden Vorsehung Gottes zu vereinigen, beruft sich auf eine schon recht freigeistige Äußerung von Laurentius Valla: auch eine Sonnenfinsternis erfolge nicht, weil sie vorher gewußt wurde; sie wurde vielmehr vorhergesagt, weil sie erfolgen mußte. Man sollte nach solchen Erklärungen erwarten, Erasmus wollte sich entschieden zum Glauben an die Willensfreiheit bekennen. Er tut es nicht, und man kann schwer sagen, ob ihn Vorsicht zurückhält oder eine bessere Einsicht. Er führt, wie schon Luther sich ausdrückte, einen Eiertanz aus. Die Gnade wirke in uns nicht durch den Willen, sondern an dem Willen. Und schließlich läßt er sich die halbschürige Meinung gefallen, die dem freien Willen etwas, der Gnade aber das allermeiste zuschreibt. So zeigt Erasmus in der ganzen Diatribe keinen Bekennermut; eigentlich ist sie aber auch gar keine Bekenntnisschrift. Erasmus scheint dem Streite, in den er sich doch hineingemischt hat, so fremd gegenüberzustehen, als ob ihn die Sache gar nichts anginge. Ein humaner Mensch, der eigentlich selbst gar kein Christ ist, scheint an der Lehre von der absoluten Gnadenwahl Anstoß zu nehmen und den Reformatoren an den wertvollsten Stellen der Diatribe zurufen zu wollen: „Treibt es nicht zu weit! Macht den Christengott nicht zu einem ungerechten und grausamen Wesen!“ Und dem heidnischen Humanisten, der Erasmus im Grunde doch war, entschlüpft einmal der unchristliche Ausdruck Fatum.

Beide Männer, der beste Unchrist und der beste Christ der Zeit, hatten sich vorgenommen, einander zu schonen. Luthers Antwortbuch jedoch (das der evangelischen Kirche durch seine dogmatische Härte heute noch unbequem ist) trennte Erasmus und Luther für immer. Erasmus wollte nicht sehen, daß Luther wirklich sänftiglich mit ihm verfahren war; er behauptete (gegen den Kardinal Wolsey und gegen Luther selbst), Luther hätte noch gegen keinen Menschen so feindselig und so boshaft geschrieben, wie gegen ihn; aber die Beschuldigungen des Atheismus, des Epikureismus, des Skeptizismus und der Lästerung seien für ihn nicht gar so kränkend, weil sein Gewissen ihn freispreche. Öffentlich antwortete Erasmus in einer überaus zornigen neuen Diatribe „Hyperaspistes", die er in äußerster Eile binnen zehn Tagen hinwarf und die im Februar 1526 erschien; eine Nachlese dieser Replik folgte im nächsten Jahr. Wie zweihundert Jahre darauf der ungelehrtere Toland es zu tun pflegte, so wählte Erasmus diesmal einen möglichst unverständlichen Titel; das griechische Wort bedeutet soviel wie Beschirmer oder Verteidiger; in der im gleichen Jahre herausgekommenen Übersetzung von Emser wird Hyperaspistes durch „Schirm- und Schutzbüchlein" wiedergegeben. Erasmus wendet sich gegen Luther äußerst gereizt und durchaus persönlich; ich will all den vermoderten Schimpf nicht nachschreiben. Die Beschuldigung des Atheismus lehnt er mit allen rhetorischen Künsten ab. „Wer hat je ein gotteslästerliches Wort aus meinem Munde gehört." Doch abermals lautet sein Haupteinwurf gegen die ganze Art Luthers: religiöse Fragen mögen in den Schulen abgehandelt werden, gehören aber nicht vor das Volk. Es ist der Standpunkt der Volksverachtung, durch den sich nachher auch noch die Freigeister Bolingbroke und Voltaire, ja auch Friedrich der Große von den demokratischen Führern der Neuzeit unterscheiden.

Luther redete von da ab über Erasmus mit einer Verachtung, hinter der sich untilgbarer Haß verbarg. Am kaiserlichen Hofe war man mit der Diatribe zufrieden. Der Kirche blieb Erasmus verdächtig. Er klagt bitter darüber; aber mit jener inneren Tapferkeit, die ich an dem ängstlichen Manne schon rühmen mußte, blieb er dabei, den undankbaren vermittelnden Weg zwischen beiden Parteien zu suchen und anzuraten; auch als er in den Kämpfen der Stadt Basel um sein sachverständiges Urteil gebeten wurde. Trotz dieser Abgeklärtheit, die wir besser als seine Zeitgenossen würdigen sollten, litt er schwer darunter, daß die evangelischen Humanisten auch den brieflichen Verkehr mit ihm abbrachen; das erschien einem damaligen Gelehrten als eine capitis diminutio. In neuen Streitigkeiten wurde er zänkisch und boshaft; es fehlte nicht

an heftigen Ausfällen gegen die Evangelischen, die — er zeigte da eine scharfe Voraussicht — mit Gefängnis und Holzstoß ebenso verfolgungssüchtig würden, wie die Papisten waren; er nannte die Mönche immer noch fette Schmeißfliegen, aber die neuen Prediger nannte er dürre Hungerschlucker.

Als die Reformation in Basel unter allerlei Stürmen siegte, begann sich Erasmus dort unbehaglich zu fühlen. Der Weltbürger blickte, so alt und krank er war, nach einem neuen Zufluchtsorte aus; an Berufungen fehlte es nicht: nach Frankreich, nach England, nach Polen und nach Brabant, wo er eigentlich zu Hause war. Er hielt sich nirgends für sicher, am wenigsten in England, wo Heinrich VIII. besonders unzuverlässig schien; freilich die widerrechtliche Hinrichtung des Thomas Morus, des Verfassers der Utopia, eines alten Freundes von Erasmus, erfolgte erst ein Jahr vor dessen eigenem Tode.

Erasmus hatte Basel mit gewohnter Schlauheit zum Wohnorte gewählt, nicht ganz so pedantisch rechnend, wie Schopenhauer sich dreihundert Jahre später für Frankfurt entschied, aber doch erst nach sorgfältiger Prüfung aller Vorteile und Nachteile. Die freiheitliche Gesinnung der dortigen Gelehrten und Buchdrucker (man konnte damals noch Buchdrucker und Gelehrter zugleich sein, auch Korrektor und Professor zugleich) war ihm sehr angenehm; daß aber eine Entscheidung fiel, daß die Reformation in Basel siegte, das paßte ihm denn doch wieder nicht, weil sein Ruf am päpstlichen und am kaiserlichen Hofe darunter leiden konnte. Er übersiedelte jetzt (1529) beinahe heimlich nach dem schönen Freiburg im Breisgau, wurde aber auch da noch einmal in die religiösen Kämpfe hineingezogen. An dem Reichstage von Augsburg nahm er zwar nicht teil, aber in Briefen und Flugschriften trat er noch wärmer als bisher für Frieden und Duldung ein. Da man es bei Erasmus schwerlich herausfordernde Tapferkeit nennen darf, könnte man es seiner wachsenden Rechthaberei zuschreiben, daß er in seinen Briefen gegen Katholiken die Evangelischen, gegen Evangelische die Katholiken in Schutz nahm. Einer seiner neuen Gegner warf ihm auch vor, er hätte sich zum Generalzensor der Welt aufgeworfen; aber Erasmus hatte die ehrliche Überzeugung, eine berechtigte vielleicht, daß der Menschheit viele „Tragödien" erspart worden wären, wenn man auf seinen Rat gehört hätte.

Noch einmal kam es zu einem heftigen Zanke zwischen ihm und Luther. Luther sagte unter anderem, Erasmus denke bei den Alten nur an Demokritos und Epikuros und verstehe unter dem Worte „Gott" nur die vier Buchstaben G O T T. Erasmus antwortete gröblich: in

Luthers Schriften bleibe wenig übrig, wenn man die Übertreibungen, Verleumdungen, Beschimpfungen und Beteuerungen, wenn man weiter die Anleihen bei Hus und Wiclif abziehe. Das Zerwürfnis zwischen Luther und Erasmus konnte aber nicht mehr tiefer gehen, als es schon war; höchstens daß Luther den ihm zum Mitstreiter wie geschaffenen Mann von da ab etwa in seinen Tischreden rücksichtslos beschimpfte, daß er das Schlagwort ausgab, das Evangelium müßte gerettet werden, auch wenn darüber der Humanismus in Trümmer gehen sollte, und daß er den friedlichen Erasmus für einen Feind aller Religionen erklärte. Maßlos und unanständig konnte der Mann Gottes in seinem Zorn werden, den wir leichter begreifen als verzeihen können: „Wer den Erasmus zerdrückt, der würget eine Wanze, und diese stinkt tot noch mehr als lebendig."

In seiner Weise blieb auch Erasmus sich selber getreu, bis zum Tode; bis zum Tode hörte er nicht auf, die Sache der Denkfreiheit durch seine kritischen und humanistischen Schriften zu fördern, zugleich aber die Gunst der römischen Kirche durch ein Nachgeben in kleineren und größeren Fragen festzuhalten; dies letzte gelang ihm in solchem Maße, daß noch kurz vor seinem Tode der Plan wieder erörtert wurde, ihn durch die Verleihung der Kardinalswürde ganz für Rom zu gewinnen. Aber das Ende war schon nahe. Erasmus hatte sich auch in Freiburg nicht behaglich gefühlt und neigte dazu, sich in einer unmittelbaren Stadt des Kaisers niederzulassen, in Besançon, das damals mit Burgund ja gerade kaiserlich war. Er reiste vorher (Sommer 1535) nach Basel, um da geschäftliche Angelegenheiten zu ordnen. Bevor diese Geschäfte noch geendet waren, erkrankte er; sein Zustand verschlimmerte sich und er starb in der Nacht zum 12. Juli 1536. Nach den Berichten: als ein Philosoph und redlicher Christ, doch ohne Sakrament und ohne Beichte. Die Studenten trugen ihn zu Grabe.

Seitdem ist das Andenken seiner Persönlichkeit durch vier Jahrhunderte strittig gewesen. Als Philologe wurde er von beiden Parteien gleicherweise gepriesen; als Theologe wurde er gleicherweise von beiden Parteien (wenigstens von den heftigen Führern beider Parteien) für einen Heuchler, für einen epikureischen Indifferentisten erklärt. Dieser Indifferentismus, der uns heute so selbstverständlich ist, erschien den Zänkern der Reformationszeit als ein Verbrechen. In Wahrheit stand außerhalb des Zankes, war ein Dissident, wer wie Erasmus die Glaubensartikel auf einige wenige Punkte zusammenzog (Herbert von Cherbury tat hundert Jahre später nichts anderes und wird darum für den ersten Anreger des unchristlichen Deismus gehalten), wer sich den Entschei-

dungen der kirchlichen Autorität so äußerlich unterwarf, daß er (als man ihm Zweifel an der Eucharistie vorwarf) ärgerlich ironisch schreiben konnte, er könnte ebensogut ein Arianer oder ein Pelagianer sein, wenn diese Lehrmeinungen gebilligt worden wären. Erasmus war Dissident in einer Zeit, die für so etwas noch keinen Sinn hatte.

Ich habe keinen häßlichen Zug in seinem Bilde beschönigt und darf darum desto freier sagen: wer in Erasmus nur einen Feigling erblickt, tut dem außerordentlichen Manne bitteres Unrecht. Besaß Erasmus in keiner Weise den Mut des aktiven Widerstandes, den wir an Luther gern bewundern, so besaß er dafür — und das wird leicht übersehen — den Mut des passiven Widerstandes; und daß ihm die einseitige Beschränktheit fehlte, ohne die ein Draufgänger wie Luther nicht vorzustellen ist, das sollten moderne Menschen nicht an ihm tadeln. Gar nicht, daß er über alles zu lachen imstande war, auch über die sogenannten Geheimnisse des Glaubens, sogar über die ganze evangelische Bewegung. Er war lieber ein lachender Zuschauer als ein ernsthaft handelnder Mitkämpfer. Er war so frei, daß er über die wichtigsten Gegenstände des Männerstreites seine überlegenen Witze reißen konnte. Man pflegte Luthers Abfall von Rom eine Tragödie zu nennen; als nun einer nach dem anderen von den geistlichen Reformatoren eine Frau nahm, schrieb Erasmus lustig, die Bewegung hieße besser eine Komödie, weil die Sache immer mit einer Hochzeit endige. Ein erlesener Witz des Erasmus scheint es mir zu sein, daß er einmal (1524) ein Büchlein herausgab, das die Jungfernschaft und das Märtyrertum in eine Vergleichung zog und zu dem Ergebnisse kam: die Erhaltung der Jungfrauschaft sei auch ein Märtyrertum. Sein Lachen verstummte nicht einmal vor dem Kardinalat. Als man ihm kurz vor seinem Tode davon sprach, er würde noch Kardinal werden, sagte er : das wäre, wie wenn man einer Katze einen Reifrock anzöge.

Luther hatte also mit allen seinen Behauptungen über Erasmus fast ganz recht: er wäre ein Feind Christi, er verlachte alle Personen der Trinität, er spottete über die ganze Religion, er schriebe seine Bücher ebenso für Türken wie für Christen; nur die Werturteile Luthers über Erasmus sollten wir uns nicht aneignen. Für Luther war Indifferentismus schon Gottlosigkeit; wie in unsrem entsetzlichen Weltkriege eben ein schlechter Mensch schien, wem jeder Ausgang des Krieges fast gleich schmerzlich war. Die Bezeichnung „Indifferentist" war in der Reformationszeit und noch lange nachher ein Vorwurf. Pierre Bayle hat in seinem Artikel Acosta (Anmerkung H.) besonders scharfsinnig hervorgehoben, daß alle eifernden Religionsparteien dem Grundsatze huldigen: lieber eine falsche

Religion als gar keine. Uriel Acosta wurde gerade darum von seinen Glaubensgenossen am meisten gehaßt und verfolgt, weil er nicht zum Christentum übertrat, weil er weder Jude, noch Christ, noch Mohammedaner sein wollte, weil er der natürlichen Religion huldigte. „Sein Indifferentismus war sein größtes Verbrechen." Noch 1727 veröffentlichte der deutsche Magister Beyer eine Abhandlung über „die ursprünglichen Quellen des Indifferentismi oder die Ursachen der närrischen Meinung, man könne in allen Religionen selig werden". In diesem Buche werden die Indifferentisten den Atheisten und den Naturalisten ungefähr gleichgestellt; als Quellen (es seien deren achtzehn) des Indifferentismus werden zumeist die Ansichten aufgeführt, die anderswo für Quellen des Atheismus ausgegeben werden, nur schreibt Beyer vom engsten lutherischen Standpunkte aus; seine Entdeckung: der Indifferentismus komme von der Gottlosigkeit her (wie die Armut von der Powerté).

Ganz unberechtigt war es freilich nicht, wenn die Eiferer jeden Indifferentisten wie einen gottlosen Menschen behandelten. Wir haben es noch mit einer Zeit zu tun, in welcher Duldung einer anderen als der eigenen Religion für einen Verrat an Gott galt; und Duldung oder Toleranz schien nur aus Indifferentismus erklärlich, solange religiöse Streitpunkte so im Vordergrunde waren wie im 16., im 17. und zum Teil noch im 18. Jahrhundert. Gewiß ist, daß allgemeine Toleranz zumeist von konfessionslosen Deisten und von Atheisten gefordert wurde, daß bei Locke z. B. sein Eintreten für die Duldung an der zur Schau getragenen Rechtgläubigkeit zweifeln läßt. Frommer Glaube war nur in seltenen Fällen duldsam, Zugehörigkeit zu einer religiösen Partei niemals.

Erasmus war wirklich ein Indifferentist in diesem erschrecklichen Sinne der Eiferer. Die Quelle seines Indifferentismus war der Zweifel. Gewiß, auch ein Luther kannte den Zweifel, als eine Versuchung des Teufels, als eine entsetzliche Qual, als eine Unterbrechung seines Seelenfriedens; für einen Erasmus war der Zweifel mehr als eine Gewohnheit, war ein regelmäßiger und maßgebender Seelenzustand, der gewiß niemals oder selten von Versuchungen des Glaubens unterbrochen wurde. Wie denn auch Luther das „Wort Gottes" buchstäblich glaubte, Erasmus es als ein Literaturerzeugnis kannte und kritisierte.

Alles in allem war Erasmus von Rotterdam ein erstaunlich freier Mensch für sich selbst, doch nur in geringem Maße ein Befreier für andere. Wenn es ein Tadel ist, daß er dem Martyrium des Feuertodes nicht so bereit entgegenging wie Luther, so ist dieser Tadel berechtigt; wir wollen aber doch nicht vergessen, daß die Gefahr, der sich Luther mit einer großen

Wahrscheinlichkeit aussetzte, den passiven Mut des Erasmus ebenfalls bedrohte, freilich mit einer geringeren Wahrscheinlichkeit. Bruno und Vanini, die viele Jahre nach Erasmus den Feuertod starben, haben sich über die christlichen Geheimnisse kaum sehr viel freier ausgesprochen, als Erasmus es namentlich vor dem Auftreten Luthers getan hatte. Vielleicht war er nur in der Wahl seines Aufenthaltsortes vorsichtiger gewesen als diese beiden Opfer der Denkfreiheit. Vielleicht war er auch unaufrichtiger als namentlich Bruno. Wer sich rein fühlt von Menschenklugheit, der erhebe den ersten Stein gegen ihn. Das beste Urteil über ihn prägten schon die Dunkelmännerbriefe: „Erasmus est homo pro se."

Erasmus und der Arianismus

Ich habe schon die Frage gestreift, ob Erasmus mit Recht den Arianern oder Socinianern zugerechnet werden dürfe. Er selbst hat (wie gesagt) seine eigene Unterwerfung unter die Kirche offenbar verhöhnen wollen, da er seine Rechtgläubigkeit geflissentlich beteuerte: er wäre auch ein Arianer oder ein Pelagianer, wenn die Kirche die Lehre des Arius oder des Pelagius gutheißen wollte. Er wußte ja besser als damals andere, wie es um die Dogmengeschichte stand und wie menschlich, politisch und zufällig es bei der Niederlage des Arianismus zugegangen war: daß der Standpunkt der Kirche lange zweifelhaft war, daß der Arianismus eher eine gleich mächtige und gleich berechtigte Partei war als eine Ketzerei, daß die Arianer gelehrter und begabter waren als ihre Besieger. Gerade um diesen Punkt handelte es sich aber bei dem Verdachte, der bald von den Katholiken, bald von den Reformatoren gegen Erasmus ausgesprochen wurde: der Arianismus sei nach seiner Meinung keine Ketzerei, sondern eine wohlbegründete Lehre, die nur infolge geschichtlicher Tatsachen nicht rechtgläubige Kirchenlehre wurde. Die Arianer, so drückte sich Erasmus vorsichtig aus, seien eher Schismatiker als Ketzer gewesen. In die Enge getrieben, fügte er sich jedoch und gab alles zu, was man von ihm verlangte; doch einmal faßte er sich zu guter Stunde ein Herz und verriet in einem grimmigen Scherze seine wahre Gesinnung. Jawohl, er räume ein, daß die Arianer *zugleich* Schismatiker und Ketzer waren; das hätte auch in seinen früheren Äußerungen gelegen. „Das ist ebenso, als wenn ich gesagt hätte, Beda (sein gefährlichster Feind in Paris) sei noch mehr dumm als boshaft; dadurch würde ich doch seine Boshaftigkeit nicht leugnen, sondern nur behaupten, in Beda sei noch mehr Dummheit als Bosheit."

Die Bedeutung dieser Stelle geht weit darüber hinaus, daß sie eine gute Probe der Gelehrtenpolemik der Zeit ist. Der Vorwurf des Arianismus besagte nicht mehr und nicht weniger, als daß der Beschuldigte die

Gottheit Christi leugne und die allen christlichen Sekten gemeinsame Lehre der Dreieinigkeit; wer die Gottheit Christi leugnete und die Erbsünde dazu (wie wieder dem Erasmus nachgesagt wurde), der war wirklich kein Christ mehr. Und über einen solchen Vorwurf konnte Erasmus noch seine Witze machen. Kein Wunder, daß Faust. Socinus selber und seine nächsten Schüler sich auf Erasmus beriefen. Er, der dem großen Luther so oft als ein kleiner Bücherwurm entgegengestellt worden ist, hatte den größeren Abfall vollzogen, nicht den halben von Rom, sondern den ganzen vom Christusglauben. Der im Leben so furchtsame Erasmus war tapfer genug, um ohne die Tröstungen der einen oder der anderen Kirche in den Tod zu gehen. Er starb sine crux, sine lux, sine Deus, wie die Mönche in einem Latein berichteten, über das Erasmus sich gewiß im Grabe herumdrehte.

Dem Andenken des Erasmus erging es ähnlich wie seinem Denkmal in Rotterdam; das wurde abwechselnd als ein Heiligenbild verehrt und dann wieder beiseite geschafft. Sein Andenken wurde oft geschmäht. Er war kein heldischer Mann; aber seine Nachwirkung war stärker als die vieler Helden, die so lachend das Schwert führten, wie er die Feder. Erasmus, Reformator vor Luther, hatte es nicht gewagt, sich nach Beginn des Kampfes für Luther zu erklären; aber er hatte den ganz anderen Vorwurf des Arianismus mit ebensolcher Schwäche ertragen; und wir werden noch erfahren, welche Bedeutung für die Geistesbefreiung der Welt, für den Abfall vom Christentum der Arianismus hatte: wie die Leugnung der Gottheit Christi, als Socinianismus der Gipfel der religiösen Renaissance, zuerst flüchtig umherirrte, dann sich in den Niederlanden verbreitete, in England als Deismus, in Frankreich als Lehre der Enzyklopädisten siegte und endlich 1789 (vorübergehend) zur Abschaffung des Christentums führte.

Sechzehnter Abschnitt

Die Dunkelmännerbriefe

Für die amtliche Gelehrtenwelt, die sich ja auch eine deutsche Universität ohne theologische Fakultät gar nicht vorstellen kann und mag, ist die sogenannte Reformation ein Markstein der Kulturgeschichte und einem solchen Ereignisse gegenüber das lustige Büchlein „Epistolae obscurorum virorum" nur eine Kuriosität. Schon Luther redet von dem Verfasser als von einem Hanswurst. In Wahrheit war aber Luther wie von Rom so auch von dem Humanismus des neuen Italien abgefallen,

in Wahrheit steckt hinter den Gassenbübereien der Dunkelmännerbriefe*) mehr geistige Freiheit als in allen theologischen Streitigkeiten der Reformatoren.

An den Anlaß des ganzen Streites braucht ja nur erinnert zu werden. Die Dominikaner von Köln, die Inquisitoren, hatten von dem getauften Juden Pfefferkorn eine Denunziation gegen die hebräischen Bücher ausarbeiten lassen; nach der allgemeinen Meinung, um von den Juden Geld zu erpressen. Reuchlin, als berühmter Humanist und Fachmann für jüdische Literatur, wurde zu einer Äußerung aufgefordert; natürlich gab er antichristliche Schriften der Juden preis, verteidigte aber alle religiösen und wissenschaftlichen Judenbücher, übrigens auch die kabbalistischen, die er hochschätzte. Sein Gutachten kam widerrechtlich zur Kenntnis der Dominikaner und wurde von Pfefferkorn — oder wer sonst das Pamphlet geschrieben hat — 1511 durch den für Reuchlin schwer kränkenden „Handspiegel" beantwortet. Reuchlin erwiderte sofort durch einen „Augenspiegel", und die Katzbalgerei ging weiter. Reuchlin, vorübergehend eingeschüchtert durch die Drohungen des mächtigen Dominikanerordens, erfuhr bald, daß die Ketzerrichter von Köln fast allein standen, daß beinahe alle Humanisten Deutschlands gegen den Orden und seinen Meister Hogstraaten erbittert wurde und daß auch sonst viele einflußreiche Männer auf seiten des Humanismus standen: Professoren, Domherren, Franziskanermönche und vor allem der Kaiser. So wehrte sich denn Reuchlin ziemlich tapfer gegen Hogstraaten wie gegen die Pariser Sorbonne; er legte eine Berufung an den Papst ein, der — es war Leo X. — den Humanisten ebenfalls günstig gesinnt war. Aber Hogstraaten arbeitete in Rom mit allen Mitteln der Intrige und der Bestechung; und als das Auftreten Luthers die Kurie gegen Deutschland aufgereizt hatte, hätte der Handel für Reuchlin übel ablaufen können, wenn sich der Ritter nicht des Gelehrten angenommen hätte. Franz von Sickingen, der Anwalt mit dem Schwerte, erließ eine „Erforderung" an die Dominikaner; Hogstraaten gab nach (1520), bezahlte sogar alle Kosten und ließ die Sache endlich auch in Rom beilegen.

Aber schon unmittelbar nach dem Erscheinen von Pfefferkorns Pamphlet war dem guten Reuchlin ein ganz anderer Beschützer erstanden oder vielmehr ein geheimnisvoller Bund von Beschützern, an dessen Spitze

*) Ich gebrauche die Lehnübersetzung „Dunkelmännerbriefe", obgleich sie den Titel fälscht durch einen Nebensinn, der freilich erst aus der Wirkung der Briefe hervorging; wie wenn man nachher von Obskuranten sprach. Eigentlich ahmte der Titel nur die „Epistolae clarorum virorum" nach, durch die kurz vorher der Beweis geliefert werden sollte, daß Reuchlin berühmte Anhänger habe. Das Gegenstück sammelte erfundene Briefe von Reuchlins Feinden und müßte auf deutsch heißen „Briefe unberühmter Männer".

wahrscheinlich der andere deutsche Ritter stand, der Freund Sickingens, der trotz seiner Syphilis prachtvolle Ulrich von Hutten. Im Jahre 1516 erschienen die ersten Dunkelmännerbriefe, denen 1517, im Geburtsjahre der Reformation, ein zweites, beinahe noch wuchtigeres Bändchen folgte. Zusätze, oft ganz lustige, oft nur zotige Briefe, späterer Ausgaben gehören nicht hierher; auch nicht die zahme oder langweilige Retourkutsche, durch die die Dominikaner unter dem Titel „Lamentationes obscurorum virorum" den geistigen Kampf aufzunehmen wagten.

Der Form nach sind die Dunkelmännerbriefe nicht mehr und nicht weniger als eine literarische Parodie auf das elende Mönchslatein der rechtgläubigen Geistlichen; die Parodie ist so köstlich gelungen, namentlich in den eingestreuten „rhythmikalischen" Gedichten, daß auch noch der heutige Leser, nach vierhundert Jahren, oft in ein helles Gelächter ausbricht, auch wenn er selbst kein ciceronianisches Latein zu schreiben vermöchte; ohne ein bißchen Latein sind die Briefe freilich nicht zu genießen, denn solche sprachliche Späße sind unübersetzbar. Der Sache nach geht die Bedeutung der Briefe viel weiter. Schon die Parodie selbst wendet sich nicht allein gegen die Äußerlichkeiten der Scholastik, sondern auch gegen ihre Seele. Das macht just den künstlerischen Wert des Buches aus, daß die Briefschreiber leibhaftig als humoristische Gestalten vor uns erscheinen, so daß D. F. Strauß die Dunkelmänner kühnlich mit dem unsterblichen Don Quichote vergleichen durfte. Alle diese Geistlichen, individuell gut unterschieden, treten nacheinander vor uns auf in ihrer viehischen Unwissenheit, Unflätigkeit, Dummheit und Blutgier; man hat die Zoten einiger Briefe tadeln zu müssen geglaubt, zu Unrecht, sie gehören zum Bilde: diese viehischen Geistlichen schichten den Scheiterhaufen für Reuchlins Schriften und womöglich auch für den Leib des armen Reuchlin, sie verfolgen mit tödlichem Hasse die Humanisten, die Poeten, die Modernen, sie sind die Pfuscher, die an der sterbenden Scholastik Wiederbelebungsversuche anstellen, von Geiz und von Neid getrieben. Wir lesen heute just über diese Äußerungen der Mordlust leicht hinweg, als über Beiträge zu der Kulturgeschichte einer vergangenen Zeit; wir vergessen leicht, daß damals den Reuchlin, Hutten und Erasmus, nicht minder einem Luther, wirklich und nahe der Scheiterhaufen drohte, den Fürsten, die sie zu beschützen wagten, das Richtschwert. Da war es denn ein Meisterstück der Freidenker, daß sie unter den Briefschreibern auch einen leibhaften Henker zu Worte kommen ließen, den angeblichen Onkel des Adressaten Ortuinus, der seinen Neffen als Kollegen begrüßt: er sei ebenso berühmt wie sein Neffe, habe ebenso großen Zulauf, zünde ebenso ein mächtiges Feuer an. Nicht weniger schneidend ist die Satire,

wenn von den Dominikanern und Inquisitoren ganz harmlos gesagt wird, daß ihnen Macht und Gut des Ordens mehr am Herzen liege als das Recht des Papstes. Auch das ist ein Grundzug der Briefe: wollte der Papst nicht für die Mönche entscheiden, also nicht gegen Reuchlin, so wären sie entschlossen, lieber die Böhmen und die Türken gegen die Katholiken zu hetzen, als einen solchen Papst zu dulden. Es steckte damals mehr als ein Körnchen Wahrheit hinter dieser Drohung einer Mönchsrache.

Bevor wir uns noch der Frage zuwenden, wer denn eigentlich die Dunkelmännerbriefe verfaßt habe, muß doch gesagt werden, daß es für die Kirche ein erschreckendes Zeichen der Zeit sein mußte, wenn junge Leute — die Briefe vorläufig als studentischen Bierulk gefaßt — unter dem Jubel der gebildeten Welt mit dem Heiligen so ihren Spott treiben durften. Da gewinnt auch die parodistische Form eine neue Bedeutung. Das große Gelächter galt zunächst dem schlechten Latein der Dominikaner von Köln; man lachte über die subtile Doktorfrage, ob so ein angehender Scholastiker „magister nostrandus" oder „noster magistrandus" zu nennen sei, lachte noch lauter über die sublime Behauptung: Julius Cäsar könne seine Bücher unmöglich selbst geschrieben haben, denn er habe als lebenslänglich im Heere tätiger Mann nicht Zeit gehabt, Latein zu lernen. Zwei klassische Pennälerwitze. Aber das große Gelächter blieb eben nicht dabei stehen. Die „Poeten" lachten auch über den Aristoteles der Theologie und über die Theologie des Aristoteles, lachten über Mönche und Ablaß, über die Apostel und über den ungenähten Rock von Trier.

Über die Autorschaft an den Briefen hat auch die gründlichste Forschung nichts Sicheres ausgemacht. Es wird jetzt allgemein angenommen, daß der erste Teil der Briefe ganz oder zum größten Teile von dem Humanisten Crotus Rubeanus (sein deutscher Name war Johann Jäger) herrühre, einem Freunde Huttens, der in jüngeren Jahren ein Draufgänger war, noch 1521 demonstrativ für Luther eintrat, nachher aber abtrünnig wurde. Er geriet so sehr in Vergessenheit, daß man das Jahr seines Todes nicht kennt; geboren wurde er um 1480 in Thüringen. Es wird weiter allgemein angenommen und ist mehr als wahrscheinlich, daß die meisten Briefe des zweiten Teils mit ihren bitteren und sachkundigen Ausfällen gegen Italien, mit ihrer da und dort großzügigen Satire nur von Hutten geschrieben sein können; auch manche äußerliche Gründe sprechen dafür, wie auch der Umstand, daß ein ernsthaftes lateinisches Gedicht über den Triumph Reuchlins für eine Arbeit Huttens gelten darf. Man hat mit philologischen Beweisen noch diesen oder jenen deutschen Humanisten zu einem Mitarbeiter an den unklassisch-klassischen

Briefen gemacht. Ein Streit darüber ist wertlos. Nur das möchte ich mit Bestimmtheit behaupten, daß der ehrende Verdacht auf Erasmus von Rotterdam nicht hätte fallen sollen; nach meinem Sprachgefühl war der Verfasser jedes der Dunkelmännerbriefe ein Deutscher, lag dem burlesken Latein deutsches Denken zugrunde, und Erasmus sprach nicht deutsch; abgesehen davon, daß er es unter seiner Würde gefunden hätte, auch nur zum Spaß so arg schlechtes Mönchslatein zu schreiben.

Dafür nun, daß Hutten erst an dem zweiten Teil der Dunkelmännerbriefe beteiligt gewesen sei, als alleiniger Verfasser oder als Hauptmitarbeiter, spricht gerade der Umstand, auf den schon oft hingewiesen worden ist: Hutten lebte von 1515 bis 1517 in Italien, sah dort das Treiben der Geistlichkeit aus der Nähe und konnte so den Angriffen eine Lokalfarbe geben, die der ersten Briefsammlung gefehlt hatte. Das aber war das Um und Auf von Huttens Teilnahme am Reformationskampfe, daß es ihm um politische und geistige Befreiung von Rom zu tun war, um das große Ziel einer deutschen Freiheit, wo Luther zuerst nur Abstellung von Mißbräuchen, dann langsam ein wenig theologische Sauberkeit gefordert hatte. Dieser Unterschied in den Zielen, bei ähnlicher Tapferkeit des Vorgehens, mag es auch erklären, daß Hutten in den ersten Streitigkeiten Luthers nur ein Mönchsgezänk sah, das die Humanisten nichts anging, worüber er fast wie Erasmus ein wenig ironisch spottete; daß er die Partei Luthers erst ergriff, als dieser in der Disputation von Leipzig sich dazu hatte hinreißen lassen, den Primat des Papstes zu leugnen. Hutten und Luther wuchsen aneinander. Luther lernte von Hutten, den Zorn der Deutschen über die römischen Erpressungen in seine staatsmännische Berechnung einzustellen und beim christlichen Adel deutscher Nation um Bundesgenossen zu werben für die alte hussitische, von ihm glühend erfaßte kirchliche Reformidee. Aber auch Hutten lernte von Luther: daß es gut wäre, sich in dem großen nationalen Befreiungskampfe nicht nur an die Humanisten zu wenden, in fein geschliffenen lateinischen Epigrammen, Reden und Dialogen, sondern an das ganze Volk, in volkstümlichen deutschen Flugschriften. Damit hängt der kleine Schönheitsfehler zusammen, daß Hutten von Luther auch gelernt hatte, jetzt lieber Sprüche aus der Bibel anzuführen als Verse aus römischen Dichtern; die Bibelsprüche paßten zwar auf die Forderungen des Tages wie die Faust aufs Auge, aber sie waren dem Volke nun einmal geläufiger oder beweiskräftiger als Verse von Virgilius oder Horatius. Seitdem Hutten — vielleicht wieder wie im Falle Reuchlins durch seinen Freund Crotus beeinflußt — auf Luthers Bedeutung aufmerksam gemacht worden war, schienen Hutten und Luther

Kampfgenossen für die deutsche Freiheit zu sein, nur daß Luther immer Theologe blieb, wenn er Deutschland nannte, und daß Hutten immer ein deutscher Patriot war, wenn er sich um Glaubenssachen kümmerte. Nirgends vielleicht, so oft Hutten auch patriotisch dreinschlug, kommt dieser nationale Zug so hinreißend heraus wie in dem Göttergespräche „Die Anschauenden", das seinesgleichen kaum in den politischen Streitschriften und Streitgedichten Kleists hat; da wie dort eine zürnende Stimme aus Deutschlands tiefster Erniedrigung. Man mag in Huttens eigener Übersetzung des Dialogs nachlesen, mit wie gewaltigem Übermut Hutten sogar die deutsche Trunksucht als eine Anpassung verteidigt, das Raubrittertum als einen mannhaften Frevel, wie dann der päpstliche Legat den von oben anschauenden Sonnengott bei Androhung des Banns zum Gehorsam zwingen will, mehr Wärme für seinen Aufenthalt im kalten Deutschland verlangt, schließlich aber auch mit Nebel und schlechtem Wetter zufrieden ist, weil das Seuchen zur Folge habe, also Todesfälle unter den Prälaten und größere Geldeinnahme für Rom —, wie endlich der Sohn des Sonnengotts den Fluch Deutschlands über die verruchten Römer ausspricht.

Dieser deutschnationale Grundzug in fast allen, namentlich den späteren und letzten Schriften Huttens, ein Zug, der bei Luther entweder eigentlich fehlt oder doch hinter theologischen Fragen und Bestrebungen zurücktritt, dieser nationale Furor des deutschen Ritters macht ihn noch mehr als sein gelehrter Humanismus zu einem Mitarbeiter an dem Werke des Rinascimento, erhebt Hutten sowohl über den humanistischen Universalismus des Erasmus wie über den reformatorischen Universalismus Luthers. Im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts war nationale Begeisterung, in Deutschland wenigstens, die Gesinnung von Rebellen; es gibt zu denken, daß D. F. Strauß, als er 1871, nach dem Frankfurter Frieden, sein schönes Buch über Hutten neu herausgab, in der Leistung Bismarcks eine Erfüllung der Sehnsucht Huttens erblicken durfte und Huttens Worte wiederholte: „Es ist eine Freude zu leben!" Ich kann für alles, was das Leben und die Schriften Huttens angeht, getrost auf das Buch von Strauß verweisen, das bei aller Vorliebe für den Ritter und Helden nur selten etwas beschönigt und in allem Geschichtlichen durchaus zuverlässig ist. Nur einen Umstand, den auch Strauß nicht ganz verschweigt (S. 526), möchte ich etwas heller beleuchten, zur Steuer der Wahrheit, weil er im Kampfe der damaligen Freidenker gegen die damaligen Dunkelmänner eine unerfreuliche Rolle spielt; den Umstand, daß Hutten, zuletzt wenigstens, da er krank und völlig mittellos, von allen Hunden gehetzt, von Ort zu Ort flüchtete, zu einer literarischen Erpressung gegen Erasmus hinunter-

stieg oder doch zu einer solchen Erpressung ein Auge zudrückte. Die Sache wird nicht besser gemacht, wenn man darauf hinweist, daß die Raubritter vom Schwerte wie die Raubritter von der Feder Erpressungen übten; Franz von Sickingen, bis zum Tode Huttens guter Freund, war trotz seiner großen Ziele und trotz mancher uneigennütziger Fehde auch ein Raubritter, und die Berufung auf ihn verdoppelt nur die Schwierigkeit, unser Empfinden mit dem jener Tage zu versöhnen. Das aber scheint mir wesentlich, daß die Moral der heutigen Schriftsteller eine ganz andere ist als die der Humanisten war, meinetwegen nur in Äußerlichkeiten, wenn ich es wagen darf, solche Dinge amoralisch zu betrachten. Durch alle Schriften der Humanisten hindurch geht eine niedrige Sucht der persönlichen Lüge und Verleumdung, die uns verletzt, weil wir uns an eine allgemeine Heuchelei gewöhnt haben. Die Sache ist heilig gewesen, die Person vogelfrei. Niemals ist in musterhaftem Latein so pöbelhaft geschimpft worden wie im Zeitalter des Humanismus. Auch über die leidige Geldfrage dachte man ganz anders als heute; es galt beinahe als eine Schande, für ein Buch vom Verleger Geld zu empfangen, es galt beinahe als eine Ehre, von weltlichen oder geistlichen Fürsten Geld oder Geldeswert zu bekommen für die Widmung eines Buches oder für eine Andichtung. Genau genommen ist nun — in unserem heutigen Empfinden — nur ein Gradunterschied, nicht ein Artunterschied dazwischen, ob einer von literarischen Widmungen oder von literarischen Erpressungen lebt: eine gewisse Schamlosigkeit liegt beiden Erwerbszweigen zugrunde. Nicht nur in diesem Sinne waren die meisten Humanisten schamlos; und der Ritter Ulrich von Hutten war wahrlich nicht schüchterner als seine bürgerlichen Genossen, das hatte er schon in früher Jugend in seiner Fehde gegen die beiden Lötze in Greifswald bewiesen (1510). Als er 1523, nur ein Vierteljahr vor seinem jammervollen Tode, von Syphilis und Schulden zum Äußersten getrieben, übrigens gegen Erasmus aus persönlichen wie aus sachlichen Gründen mit Recht aufgebracht, seine berüchtigte „Ausforderung“ *) veröffentlichte, war er der alte Hutten geblieben. Er rächte sich für die inhumane Kränkung des Humanisten Erasmus, der dem Flüchtling Hutten, dem alten und befreundeten Kollegen, den Zutritt in sein Haus, dem Bettler eine Wegzehrung verweigert hatte; er nahm keinen Anstand, die schmutzige Wäsche dieses privaten Handels vor dem gelehrten Publikum Europas zu waschen; er war offenbar nicht abgeneigt, die verweigerte Wegzehrung durch die Ankündigung einer

*) Ich weiß nicht, warum diese „Expostulatio“ immer wieder mit „Klageschrift“ oder so ähnlich übersetzt wird; es war in Wort und Sache ein Fehdebrief, wie auch Sickingen solche vorauszuschicken pflegte, bevor er eine Stadt überfiel.

Preßfehde zu erpressen. Aber er war doch auch darin der alte Hutten, daß er den Angriff über seine Privatrache hinaus zu einem Prozesse erhob, den er dem ängstlichen Erasmus dafür machte, daß dieser im Kampfe gegen die Kirche untreu zu werden drohte. Meine Entrüstung gegen die Ungerechtigkeiten und Unflätereien der „Ausforderung" kann mich darin nicht irremachen, daß Hutten in diesem Prozesse doch wieder der Anwalt des Rechts war, der Vertreter der Ehrlichkeit und der Tapferkeit. Meine Vorliebe für Erasmus, der mir in seinem Verhältnisse zu Luther immer als der überlegene, als der vor der Geschichte größere erscheint, kann mich nicht abhalten zuzugeben: die Antwort des Erasmus auf Huttens „Ausforderung" wäre auch dann niederträchtig gewesen, wenn sie nicht in den ersten Tagen nach Huttens Tode erschienen wäre.

Schon die Zeitgenossen stellen sich auf die Seite Huttens; wollen wir ihm ganz gerecht werden, müssen wir das Häßliche und Kleine in den Beschimpfungen der „Ausforderung" psychologisch, das Große geschichtlich begreifen lernen. Der Zorn Huttens war langsam angewachsen und durch die persönliche Kränkung zum Aufflammen gebracht worden; da kam es nicht mehr darauf an, ob er dem Gegner außer Ehrgeiz auch noch Neid vorwarf (gegen Luther und Reuchlin), außer Geldgier auch noch gemeine Bestechlichkeit, außer Vorsicht auch noch infame Feigheit; daß er ihm durch Mitteilung von Privatgesprächen Verlegenheiten bereitete. Es war ja doch Anerkennung: wenn er rühmte, des Erasmus alte Schriften würden nach wie vor für die gute Sache kämpfen, wenn er die Erkaufung der Feder des Erasmus für den wichtigsten Erfolg der Römlinge hielt, wenn er sich auf das schlechte, geschändete Gewissen des Erasmus berufen zu dürfen glaubte, wenn er seine Überzeugung aussprach, Erasmus dächte über Rom genau so wie er selbst.

Und das kommt deutlich heraus: Hutten weiß, daß Erasmus sein Gesinnungsgenosse ist. Nur daß Erasmus ebenso ängstlich ist wie Hutten tapfer. Es sollte nicht übersehen werden, daß Hutten in dieser Ausforderung es entschieden ablehnt, einer Partei zuzugehören, ein . . . aner zu sein, ein Lutheraner; nur um der gemeinsamen Sache willen, um der Freiheit, um der deutschen Freiheit willen, will er die Lächerlichkeit auf sich nehmen, ein Lutheraner zu heißen. Das ist es: er stand wie Erasmus hoch über dem theologischen Gezänke der sogenannten Reformation. Wie die stärksten italienischen Humanisten, die wahren Männer des Rinascimento, so war auch Hutten mit ganzem Herzen nur beim Kampfe um die nationale Freiheit. Man darf wohl sagen, daß das Zusammengehen mit Luther nur eine Episode in Huttens Leben gewesen wäre, auch wenn er länger gelebt hätte. Was war ihm die ganze Reformation? Erst als Luther mit durch

Hutten (besonders auch durch den Neudruck von Vallas Schrift über die Unechtheit der konstantinischen Schenkung) zum Bruche mit Rom getrieben worden war, hörte der Streit um den Ablaß für Hutten auf ein Mönchsgezänk zu sein, dem man lachend als Unparteiischer zusah. Jetzt erst, 1519, von Sickingen beraten, begreift er das theologische Vorgehen, seitdem es sich entschieden gegen Rom richtet, als eine deutsche Angelegenheit; jetzt erst stellt er seine Feder in den Dienst der von Luther vertretenen Sache: er gibt die Bannbulle des Papstes mit boshaften Anmerkungen heraus, er schreibt das Gespräch „Vadiscus" gegen Roms Anmaßungen. Und nicht nur mit seiner Feder, auch mit seinem Schwerte möchte Hutten der Sache nützen: möchte die päpstlichen Legaten niederwerfen, wie fremde Kaufleute, und hätte es vielleicht getan, wenn Sickingen nicht abgeraten hätte. In dem Entscheidungsjahre, da des jungen Kaisers Unterwerfung unter Rom ruchbar wird, hält Hutten es für seine Pflicht, sich Luther zur Verfügung zu stellen. Er bietet sich an, am 4. Juni 1520: „An mir hast du einen Anhänger für jeden möglichen Fall. Darum wage es, mir künftig alle deine Pläne anzuvertrauen. Verfechten wir die gemeine Freiheit! Befreien wir das unterdrückte Vaterland!" Hier lag das Mißverständnis. Dem Dr. Luther lag an Freiheit und Vaterland ebensowenig wie dem Ritter an der Reformation. Dem gesamten Kreise Luthers war Hutten unheimlich; man war in Wittenberg zu klug, um nicht zu fürchten, Huttens Rücksichtslosigkeit könnte der Sache bei den Fürsten schaden, auf die man jede Hoffnung zu setzen anfing. Der Luther, der sich bald darauf so unchristlich gegen die evangelischen Bauern wandte, konnte es schon 1521 nur mit Schrecken vernehmen, daß eine Verschwörung der Ritter zu seinen Gunsten vorhanden war und daß die Verschwörer den Bundschuh aufriefen; Hutten hält diesen Schritt zwar selbst für gewagt, aber die Rebellion lag auf *seinem* Wege, nicht auf dem Wege Luthers. Als nach Sickingens Tode die Aussicht auf eine nationale Erhebung geschwunden war, blieb Hutten der Sache Luthers treu, sah aber die Persönlichkeit kälter an; in dem (nachgelassenen) prächtigen Gespräche „Arminius" ist von Luther nicht mehr die Rede; und finden sich auch keine Bibelsprüche mehr. Der deutsche Humanist hatte sich wiedergefunden.

Worauf es mir aber mehr ankommt, als auf das Verhältnis von Hutten hier zu Erasmus, dort zu Luther, das ist die, wenn man so will, lustige Tatsache, daß die nationale Begeisterung, die gerade Hutten zum Todfeinde Roms, des päpstlichen natürlich, machte, zu dem deutschen Ritter aus Italien gekommen war. Man darf mir nicht einwenden, daß die meisten deutschen Humanisten, wie eben auch Erasmus, vaterlandslose Gesellen waren, daß in Hutten nur zufällig tapfere Vaterlandsliebe

und Humanismus zusammentrafen. Nein, das echte Rinascimento in Rom war seit Dante und Rienzo von dem Gefühle der Vaterlandsliebe gar nicht zu trennen. Zwar andere deutsche Humanisten waren über die Alpen gegangen und hatten dort nicht Patriotismus gelernt; aber er war dort zu lernen. Es ist bekannt und selbstverständlich, daß Italien die Heimat des Rinascimento war; das gerade machte die Bewegung so unwiderstehlich, daß jeder Römer die Erneuerung von Kunst und Wissenschaft als eine Rückkehr zu der eigenen großen Vergangenheit betrachten durfte. Damit war aber fast immer die Sehnsucht nach einer Erneuerung der alten Römermacht verbunden, also ein Nationalgefühl, das in den neuen Nationalstaaten England und Frankreich nicht so lebhaft war und in dem von seinen Fürsten auseinandergerissenen Deutschland völlig fehlte.

Es ist also schon darum eine Fälschung, gewöhnlich keine bewußte, wenn die protestantische Geschichtschreibung den unchristlichen Humanismus und die ganz theologische Reformation immer wieder zusammenkoppelt, als hätte der Abfall von Rom ein wesentliches Verdienst um die Geistesbefreiung des Abendlandes; erst Jahrhunderte später, als die Selbstzersetzung des Protestantismus zum lauten oder leisen Abfall von Wittenberg geführt hatte, mündete der Strom des nichtkatholischen Deutschland in die humanistische Bewegung ein, dann freilich unter lebhafter Beteiligung von abtrünnigen Pastorensöhnen. In der Heimat des Rinascimento jedoch, in Italien, ging der Weg gradlinig über den Indifferentismus, der ja nur ein negativer, kirchlicher Ausdruck für die Auferstehung der Antike war, zur Unchristlichkeit, zur Leugnung entscheidender Dogmen, zum Socinianismus, d. h. zur Leugnung der christlichen Dreieinigkeit, dann in Holland, England und Frankreich zur religiösen Duldung, zum Deismus, zum Atheismus; Deutschland hinkte lange nach, auch in der eigentlichen Aufklärungszeit, bis endlich einzelne Schüler von Kant und Hegel eine gründliche Religionskritik noch tapferer vollzogen, als die Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts es wagen konnten.

Nein, von oben gesehen standen schon 1521 Hutten und Erasmus gemeinsam gegen Luther, die Freien gegen den Reformator; nur Zufälligkeiten und Niedrigkeiten machten sie einander feind. Will man von dem Gegensatze zwischen den Humanisten und Luther, von der Freidenkerei Huttens und seiner Genossen ein klares Bild gewinnen, so muß man — so wenig ehrenvoll das für ihre Offenheit spricht — sich weniger an ihre Schriften halten oder an ihre Briefe, die ja gewöhnlich auch nur halböffentliche Schriften waren, sondern an ihre mündlichen Unterhaltungen, soweit diese heute noch zu erschließen sind. Von Erasmus ist es bekannt, daß er sich beim Becher Wein freier gehen ließ als jemals mit der Feder. Auch die Briefe

der Dunkelmänner lassen sich am besten als Bierulk, als Bierzeitung auffassen, oder als eine Improvisation, die einem Gespräche zwischen studentischen Zechern ähnlicher ist als einem Buche. Noch besser läßt uns die wahre Gesinnung des deutschen Humanistenkreises die Weltanschauung des Mannes erkennen, der (sechzehn Jahre älter als Hutten) der geistige Führer der jungen „Poeten" von Erfurt war, selbst keine Schriften hinterlassen hat, aber in vertrauten Briefen aus seinem Indifferentismus, ja seiner Gottlosigkeit, kein Hehl machte. Ich denke an Konrad Mutianus Rufus,*) der freilich nicht in Erfurt selbst lebte, sondern vom nahen Gotha aus die kecke Bande der Erfurter jungen Poeten durch seine allverehrte Persönlichkeit zusammenfaßte; er muß eine bescheidene Patriarchenrolle inne gehabt haben, etwa wie 250 Jahre später Wieland in Weimar. Mutianus

Ein Held war er ganz gewiß nicht; er liebe ein ruhiges Leben zu führen, hat ihm schon Hutten in einem lateinischen Jugendgedichte vorgeworfen. Mutianus (geb. um 1472, gest. 1526), aus einer Beamtenfamilie, hatte den üblichen Studien obgelegen (in Deventer und in Erfurt), hatte dann in Bologna Jura studiert, sich in Italien mit Kardinälen gut zu stellen gewußt, dann aber in Deutschland nach kurzem, ihm lästigen Kanzleidienst in Gotha eine Domherrnstelle erlangt, die ihm gestattete, wie ein Privatmann seinen geistigen Neigungen zu leben. Nur widerstrebend unterzog er sich der Amtspflicht des Messelesens; die anderen Domherren waren ihm für den Umgang zu ungebildet; um so froher war er über den Verkehr mit den jungen Gelehrten und den Studenten der Universität Erfurt; es ist durch Briefe und durch Huttens eben erwähntes Gedicht bezeugt, daß er auf Hutten, auf Crotus Rubeanus (den ersten Mitarbeiter an den Dunkelmännerbriefen) und auf Eobanus Hessus einen starken Einfluß ausübte. Der Ton, der in diesem Kreise herrschte, war der freieste, so mag sonst nur in den Salons römischer Kardinäle über heilige Dinge gespottet worden sein wie in den sinnig ausgestatteten Räumen des Domherrn von Gotha. Da durfte Rubeanus die Messe eine Komödie nennen, die Reliquien, die Friedrich der Weise so leidenschaftlich sammelte (er brachte fast 20 000 Nummern zusammen), Knochen vom Rabenstein, den Horagesang ein Hundegeheul. Die Späße des Hausherrn waren nicht viel artiger, so wenn er die heilige Magdalena die magna lena nannte. Wir erkennen den Kneipenhumor aus den Dunkelmännerbriefen wieder.

Aber Mutianus griff nicht nur die Besonderheiten der katholischen Kirche an, die damals von der öffentlichen Meinung verurteilt wurden,

*) Er hieß eigentlich Konrad Medt oder Met; der deutsche Name erhielt einfach eine lateinische Endung; den Zunamen Rufus (ein dritter Name galt für klassisch) bekam er vielleicht um roter Haare willen.

sondern auch die ehrwürdigen Geheimnisse des Christentums selbst; wirklich schon wie die verwegensten unter den englischen Deisten. Die Religion Christi habe nicht erst mit seiner Menschwerdung angefangen, sie sei so alt wie die Welt, so alt wie seine Geburt aus dem Vater; Jesus Christus, das Wort, die Weisheit Gottes, sei bereits bei den Griechen, den Römern, den alten Deutschen gewesen. Die Bibel enthalte Fabeln und Gleichnisse wie die Geschichten des Apulejus und des Äsopos. Er ist geneigt, selbst den Opfertod Jesu für ein Phantasma, für eine Allegorie zu erklären; er wolle nur nicht seine letzten Gedanken aussprechen. Einmal aber geht der in Italien geschulte Humanist, der Freund des Pico di Mirandola, doch so weit aus sich heraus, daß er an einen der Erfurter Poeten schreibt, es gebe nur einen Gott, der verschiedene Namen führe: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria, das seien seine Mysterien, über die man Schweigen beobachten müsse. Solche Briefstellen muß man im Auge behalten, wenn man des Mutianus gelegentlichen Spott über katholische Dinge als das geringschätzen will, was er ihm war: als eine Nebensache. Wie z. B.: Rock, Bart und Vorhaut Christi verehre er nicht; nur den lebendigen Gott, der weder Rock noch Bart trug und keine Vorhaut auf der Erde zurückließ. Was haben solche Scherze im Zeitgeschmack zu sagen gegen Zweifel an dem Jenseits; er sagte einmal geradezu: „Die Theologen lehren uns die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben und betrügen uns damit; währendwir auf den Himmel warten, den sie uns versprechen, eignen sie sich die irdischen Güter an."

Wären uns durch ein Wunder oder durch einen Zufall Berichte überliefert über die mündlichen Unterhaltungen zwischen Mutianus und seinen Freunden, so besäßen wir wahrscheinlich das schönste und hellste Bild des deutschen Humanistengeistes aus der Zeit unmittelbar vor der Reformation. So müssen wir uns eben an die Briefe halten, die bei aller Freiheit doch das Bild etwas trüben. Mutianus und seine Freunde waren im Gegensatze zu Luther eigentlich keine Christen mehr und keine handelnden Menschen. Aber die Beibehaltung der Religion für das Volk schien dem Kanonikus so selbstverständlich, die geistige Freiheit so sehr nur eine Angelegenheit der Gelehrten, daß er dem Helden der Reformation, einem Luther, unfreundlich gegenüberstand und eine Änderung der unerträglichen Kirchenverhältnisse nicht wünschte oder nicht für möglich hielt. Er urteilte viel schärfer und radikaler, selbst als ein Erasmus, über alles Theologische, dachte aber gar nicht daran, die Konsequenzen seiner Meinung zu ziehen; wie später die Enzyklopädisten sich entsetzt hätten, wenn sie die große Revolution als Folge ihrer Wirksamkeit hätten vorausseḧen können und wie der überlebende Morellet sich wirklich

entsetzt hat. Die Unterströmung der geistigen Befreiung war antichristlich; was sichtbar wurde und die Geschichte beeinflußte, die Reformation, war Oberfläche.

Mutianus hatte aus Italien wie Luther eine genaue Kenntnis der römischen Zustände mitgebracht, doch das löste bei ihm keinen heiligen Zorn aus, sondern nur überlegene Verachtung. Von den widerwärtigen Zugaben des Humanismus (Bettelei, Zanksucht, Neid und Geldgier) war er frei; die großen Züge des Humanismus kamen bei ihm rein heraus. Ein Schüler Platons, wie man das damals verstand, war er ohne positive Konfession, machte den Adel eines Menschen nicht von seinem Bekenntnisse abhängig und ließ vor allem die Bibel nicht als Gottes Wort gelten. Aus dieser Gesinnung gelangte er zu der Überzeugung, daß es auf den Namen der Gottheit nicht ankomme, daß man Fabeln mit in Kauf nehmen müsse, wie man sie auch in der Bibel finde, daß der wahre Christus „Seele und Geist ist, mit den Händen nicht erfaßt, mit den Augen nicht gesehen werden kann". Über solche Ketzereien nicht hinaus gehen Kritiken der kirchlichen Einrichtungen, kleine Bosheiten, die auf uns leicht den Eindruck von Blasphemien machen, die aber der gute Kanonikus vielleicht harmloser verstand. So wenn er über Jonas im Walfischbauche lacht, so wenn er die Toren verhöhnt, die Hostien verschlingen und das Gesetz der Liebe nicht kennen; so wenn er den Mönchen, die sich auf Gebetsheilungen berufen, den alten Scherz des Diagoras entgegenhält: man sehe in den Tempeln die Votivtafeln der Geretteten, aber natürlich keine Votivtafel eines Ersoffenen.

Mutianus erreichte es dadurch, sich vor Anfeindungen zu schützen, daß er mit seinen Anschauungen nicht hervortrat. Nur in dem Kampfe Reuchlins, wo es sich um eine gemeinsame Angelegenheit des Humanismus und noch nicht um die Kirche zu handeln schien, nahm er erstaunlich heftig Partei. „Eher soll die Heuschrecke einen Elefanten gebären, bevor ich von Reuchlin abfalle." Und gegen die Bücherverbrenner von Köln flucht er in äußerster Leidenschaftlichkeit alle Plagen des Himmels und der Erde herab.

Als dann wenige Jahre später seine Freunde sich an Luther anschlossen, hielt Mutianus allein sich zurück und starb vereinsamt.

Also, wie gesagt: Mutianus war kein Held, kein Bekenner. Schon die Freiheiten, die sich seine jungen Poeten (aus den Dunkelmännerbriefen weiß man, daß „Poet" bei den Magistri nostri, den Theologen, wie ein Schimpfwort gebraucht wurde) öffentlich herausnahmen, waren ihm bedenklich. Als Reuchlin seine Verteidigung gegen Pfefferkorn herausgab, tadelte Mutianus die Rücksichtslosigkeit; man dürfe nicht be-

haupten, die Kirche habe jemals Schriftstellen falsch ausgelegt; die Religion der Menge dürfe nicht erschüttert werden, weil sonst alles in das alte Chaos zurücksinken würde und niemand das Seinige auf die Länge behaupten könnte.

Des Mutianus trübe Ahnungen sollten sich bald erfüllen. Der sogenannte Pfaffensturm (1521) störte nicht nur seine Ruhe, sondern wohl auch seine Einnahmen; und im Bauernkriege scheint er verarmt zu sein. Er wendet sich, nicht aus politischen Gründen wie Luther, nein, einfach als Geschädigter gegen die Bauern und bettelt beim Kurfürsten Friedrich, der selbst nicht aus und nicht ein wußte und schon im Sterben lag, um Gnadenbrot und etwas Geld für Zukost. Verbittert, leider auch in seiner religiösen Freidenkerei erschüttert, starb Mutianus am 30. März 1526. Er hatte ohne jede unmittelbare Wirkung gelebt. In Deutschland war der Boden für geistige Befreiung nicht vorbereitet; die Kirche hatte ja über den kaiserlichen Freigeist Friedrich II. gesiegt. In Italien, unter den Augen der Päpste, keimte die Saat der Freiheit, zwei Jahrhunderte früher als in Deutschland.

Siebzehnter Abschnitt

Rinascimento

Als die Begründer des Humanismus in Italien werden regelmäßig die drei ehrwürdigen großen Dichter genannt: Dante, Petrarca, Boccaccio; nicht mit Unrecht, wenn man die Entdeckung des Nationalgefühls und die Erschaffung einer neuen Sprache für alle die neuen Ideale in den Vordergrund stellt, mit mehr oder weniger Unrecht, wenn man die Überwindung des Christentums durch Wiedergeburt der antiken Kultur ins Auge faßt. Ganz offenbar liegt die Vordatierung der antikirchlichen Renaissance bei Dante (geb. 1265, gest. 1321). Der Politiker Dante freilich war ein wilder Feind seines Papstes und ein Verteidiger der kaiserlichen Rechte; aber er war darum in keiner Weise ein Gegner des Papsttums. In seinem unvergleichlichen Gedichte stehen Verse leidenschaftlichen Hasses gegen Bonifazius VIII. und Clemens V. und wiederum Verse leidenschaftlicher Liebe zum Kaiser Heinrich VII.; dennoch war in dem Gedichte, der Commedia, die man bald huldigend die divina nannte, das scheinbar Unmögliche Ereignis geworden: eine dichterische Darstellung der orthodoxen Theologie des heiligen Thomas. Das politische Buch über die „Monarchie" wahrscheinlich zur Begrüßung des Kaisers verfaßt (1311), lehrt uns die Staatstheorie Dantes kennen, mit viel mittelalterlicher Phantastik, ohne jede poetische Einkleidung. Die konstantinische

Dante

Schenkung, deren Unechtheit Dante noch nicht kannte, sei ein Unglück für die Kirche gewesen; dem Papste gebühre keine weltliche Macht. Die Weltmonarchie und damit die Hut des Weltfriedens stehe dem Kaiser zu, der sein Amt nicht vom Papste habe, sondern unmittelbar von Gott, mittelbar vom römischen Volke. Die bekannte Gleichung (Papst und Kaiser wie Sonne und Mond) treffe nicht zu; der Mond habe Eigenlicht. Autorität besitze der Papst nur in geistlichen Dingen. Doch alle diese Auflehnungen gegen die Verweltlichung der Kirche machen Dante nicht zu einem Ketzer; so haben vor ihm nicht nur in Deutschland Walther und Freidank gedacht, sondern auch gute Katholiken in romanischen Ländern. Und wer die Inbrunst nicht fühlt, mit der Dante in seinem eigentlichen Lebenswerke den Himmel, die Heiligen und die Geheimnisse der katholischen Kirche liebend umfaßt, dem ist nicht zu helfen. Ja, auch die Geheimnisse oder Dogmen. Das ist das Erstaunlichste an Dante, daß sein Dichten an der Gestaltung der abstrusen scholastischen Theologie nicht zuschanden wurde. Die geistige Hauptarbeit aber des humanistischen Rinascimento bestand gerade in der Bekämpfung der Scholastik durch den gesunden Menschenverstand der alten Römer und Griechen.

Denkt man also bei dem weiten Begriffe Rinascimento nur an den Sieg, den die Wiederbelebung des Platon und des echten Aristoteles über die scholastische Theologie des Mittelalters davontrug, so ist es ohne Zweifel eine Vordatierung, den einzigen und unvergleichlichen Dichter der Scholastik der Renaissance zuzurechnen. Die ganze Bewegung setzt sich aber aus mancherlei Teilbewegungen zusammen; das Rinascimento war für die Menschen, die darin lebten, weit weniger ein Kapitel der Philosophiegeschichte als ein jubelndes Erfassen neuer Ideale, als ein ungestümes Vorwärtsdrängen zu neuen Zielen, die durch den neu verstandenen Begriff der Nationalität zusammengefaßt werden. Am wenigsten bewußt waren gerade die Ziele, die wir heute als die Kunstform der Renaissance kennen und oft in schöngeistiger Beschränktheit fast allein unter Renaissance verstehen; deutlich bewußt nur die Ziele, die auf sprachlichem und politischem Gebiete sich zu mehr als einer neuen Weltanschauung, sich zu einer neuen Welt zusammenfügten. Zu einem neuen Leben, zu einer vita nuova. Eine neue Weltanschauung wäre nur ein neues Denken gewesen. Das Rinascimento als politische Bewegung schuf die Nationalitätsidee, das nationale Ideal und brach dadurch mit dem weltlichen wie mit dem kirchlichen Universalismus der vorausgegangenen Jahrhunderte; nicht sofort und nicht deutlich war das nationale Ideal ein ausgesprochener Indifferentismus gegen den Glauben, aber der leidenschaftliche Kult der Nationalität drängte den Gotteskult zurück. Man konnte

doch auf die Länge nicht zwei Göttern dienen. In diesem Sinne ist Dante wirklich der wahre Urheber des Rinascimento.

Eine unerschöpfliche Fundgrube für die Erkenntnis des damaligen Zeitgeistes ist der zweite Band der erstaunlich gelehrten Forschungen, die Konrad Burdach unter dem Titel „Vom Mittelalter zur Reformation" herauszugeben begonnen hat. Burdach vergleicht einmal seinen Weg mit Serpentinen, die auf die aussichtsreiche Höhe eines Berges führen; Burdach läßt sich von seiner wissenschaftlichen Neugier und von seinem verwegenen Scharfsinn oft verführen, seine Serpentinen wiederum zu verlassen und Abstecher ins Dickicht zu machen, und die Mühe wird fast immer belohnt; unsere Vorstellung von der Frührenaissance wird an hundert Stellen wesentlich geklärt und bereichert. Wir lernen den berühmten Tribun Cola di Rienzo als den Mann kennen, in welchem sich das Rinascimento Dantes verkörperte. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums wird zu einer Nebenerscheinung, einer Wiederbelebung (einer Wiedergeburt der Welt), einer Auferstehung des Phönix aus dem Brande; auch das Rinascimento ist eine Neuformung der Menschheit, eine reformatio, wobei noch besonders zu beachten wäre, daß in reformatio der scholastische Begriff der Form steckt, der viel mehr bedeutete als bloß die äußere Gestalt. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt des Menschen, die seine innere Neugestaltung ist, und dem Bruche mit der Scholastik; gleich in seinen ersten Anfängen zersprengt das Rinascimento die Welt in nationale Individuen und die Hochrenaissance gar geht bis zum persönlichen Individualismus, entdeckt bei diesem Streben die neue Wissenschaft vom Menschen, die Psychologie; die Scholastik hatte sich weder in Sprache noch in Politik um das Dasein von Völkern gekümmert, hatte als Denkgeschäft nur Logik und Metaphysik bearbeitet und über der vermeintlichen Wissenschaft von Gott die mögliche Wissenschaft vom Menschen vernachlässigt. Unter dem Gesichtspunkte des nationalen Ideals nehmen auch die Kämpfe zwischen Kaisermacht und Papstmacht etwa seit Dante einen anderen Charakter an; man hatte natürlich immer um die Weltherrschaft gekämpft, aber zumeist mit theologischen Gründen, jetzt wird der alte Streit zu einer nationalen, eigentlich zu einer römischen Angelegenheit. Die römische Demokratie ahnte bereits die Unechtheit der konstantinischen Schenkung oder erkannte doch die Schädlichkeit für die Stadt Rom; und ganz Europa sprach es bald den römischen Patrioten nach: die Weltherrschaft gebühre dem römischen Volke, das seine Rechte nach freier Wahl dem Kaiser oder dem Papste übertragen könne. Die stolzen Römer waren sich dabei gar nicht bewußt, daß sie mit so nationaldemokratischen Anschauungen den

Boden des Katholizismus bereits preisgegeben hatten oder doch die päpstliche Forderung: der Bischof von Rom sei nicht nur als absoluter Weltherrscher und König der Könige zu verehren, sondern als Statthalter Gottes oder geradezu als Gott. Burdach hat (S. 263 f.) sehr gut auf das Rhetorische, absichtlich Hochmütige des Ausdrucks hingewiesen; daß man aber die Blasphemie der Bezeichnung zu fühlen begann, war den Ansprüchen der Päpste eben doch gefährlich. Der Streit um die Frage, ob die Frührenaissance schon unreligiös gewesen sei oder nicht, ist ein Streit um das Selbstbewußtsein der Zeit; Dante war noch tief religiös gewesen, obgleich sein Nationalismus die universale Religion in den Hintergrund zu schieben begann; aber die führenden Männer des 14. Jahrhunderts stellten sich nicht mehr einzelnen Päpsten feindlich gegenüber, sondern den Anmaßungen des Papsttums selbst, und bereiteten so eine Stimmung vor, die endlich in Gleichgültigkeit oder Verachtung überging.

Rienzo

Zwischen den beiden Dichtern, dem unvergleichlichen Gestalter des Ungestaltbaren, dem nicht zu überschätzenden Dante, und dem in Italien fast ebenso gepriesenen, doch wohl überschätzten Troubadourschüler Petrarca, steht als Bahnbrecher des Rinascimento der Staatskerl Cola di Rienzo, von Dante stark beeinflußt, mit Petrarca innig befreundet. Man denkt bei Rienzo zunächst an den Volkstribun, also den Demokraten, den Republikaner; aber so, wie wir das heute verstehen, war Rienzos Politik nicht festgelegt; die res publica war ihm höchstes Gesetz, nicht die Zufallsform der Republik. Wohl berauschte er sich — sein ganzes Leben war ein Rausch mit allen hohen Genüssen und kleinen Folgen des Rausches — an der Aussicht, die altrömische Republik wiederherzustellen, dem Volke der Stadt Rom die Weltherrschaft wiederzugeben, aber er dachte dabei an so etwas wie eine beschränkte weltliche Monarchie des Kaisers neben einer beschränkten geistlichen Monarchie des Papstes; er vermeinte, Kaiser und Papst seinen Zielen dienstbar zu machen und merkte es nicht, trunken von seinen eigenen Reden, wenn Kaiser und Papst mit ihm spielten und ihn kaltblütig gegen die römischen Aristokraten benützten.

Bei Rienzo war die politische Richtung schon so einseitig ausgeprägt, daß er, wenigstens in den Sprachbildern, als ein Unchrist erscheinen konnte; wie denn der Papst ihm einmal vorwarf, er habe die Gewohnheiten der christlichen Religion (von der Religion selbst ist nicht die Rede) abgeworfen. Diesen Eindruck des Unchristen machte der Wiedererwecker der heidnischen Römergröße überall, auch in Deutschland; und es wirkte nach, daß Rienzo, da er als berühmter Gefangener in Böhmen weiter seine rednerischen Künste übte, wie ein Königssohn aus dem Märchen bewundert wurde,

wie ein Prinz, deſſen Braut — nach einer geläufigen Vorſtellung — die Stadt Rom war. Daß Rienzo für den Baſtard eines deutſchen Kaiſers galt, gehört mit zu ſeiner Märchengeſchichte. In den Prunkreden Rienzos finden ſich unaufhörlich Anklänge an die Sprache der altrömiſchen Dichter; nichts mahnt daran, daß er durch die Schule der Scholaſtik hindurchgegangen wäre: er kann ſchon darum gar nicht daran denken, ſie zu bekämpfen. Wahrſcheinlich war ſeine Schulbildung nicht tief genug, um ihn als Freund oder Feind der Scholaſtik auftreten zu laſſen; gewiß aber galt ſein Intereſſe nicht ſcholaſtiſchen Fragen, ſondern den Forderungen des Lebens. Er war ausſchließlich Politiker und machte ſich gar nichts aus logiſcher Konſequenz. Er war ſo ſehr Demokrat und Plebejer, daß er Kaiſer und Papſt, Kurfürſten und Kardinäle vor den Richterſtuhl des römiſchen Volkes lud, doch ſein Lieblingsſchriftſteller war Julius Cäſar. In Avignon wurde ganz mit Recht die doppelte Anklage gegen ihn erhoben, die Stadt Rom der Herrſchaft des Papſtes wie des Kaiſers entzogen zu haben; er wurde in dieſem Prozeſſe (1352) auch nur freigeſprochen, weil ſeine Verteidiger ihn für einen Poeten ausgaben und die Ausübung der Poeterei in der Zeit des Rinaſcimento nach Dante ein heiliger Beruf war. Und die Meinung war überdies richtig. Rienzo war ein Dichter, der anſtatt der Sprache das Völkerſchickſal meiſtern wollte, wie in unſeren Tagen die Dichter Kurt Eisner und Guſtav Landauer. Und wie für den Verfaſſer des „Aufruf zum Sozialismus“ das Syſtem von Marx das Gegenteil von Wiſſenſchaft iſt, ein Schwindel oder eine Eſelei, ſo war für Rienzo die ganze Scholaſtik ein Geſchwätz, das den handelnden Menſchen nichts anging, an eſſen Wiederlegung weder der Politiker noch der Dichter ſeine Kraft vergeuden dürfte. Das ſagt er nirgends mit ſo beſtimmten Worten, es ſteht jedoch zwiſchen den Zeilen ſeiner Briefe.

Petrarca

Auch Petrarca (geb. 1304, geſt. 1374) nahm dieſe Arbeit eigentlich noch nicht auf ſich; in ſeinen zahlreichen lateiniſchen und in den italieniſchen Schriften, die ſeinen Dichterruhm ausmachen, ſteht ſelten ein Wort, das man als Ketzerei gegen die katholiſche Schulmeinung oder gar gegen die katholiſche Lehre auslegen könnte; der wahrlich nicht weltfremde Petrarca, der wenigſtens die niederen Weihen empfangen hatte, um mit der Tonſur das Anrecht auf eine recht ſtattliche Zahl von Pfründen zu erwerben, hat ſich mit der Kirche niemals überworfen, ſo heftig er auch Päpſte angriff. Humaniſtiſch (im Sinne der Italiener) war ſein römiſcher Patriotismus; nur daß er ſich für den Tribun Cola di Rienzo begeiſterte, für die römiſche Demokratie, wie Dante für den deutſchen Kaiſer. Ganz humaniſtiſch, doch nicht polemiſch, nur höflich ablehnend war ſein Verhältnis zur Religion und Theologie, ſo nämlich, daß er ſeine Moralphiloſophie

fast ausschließlich auf die Lehren der römischen Stoiker gründete, nicht auf die Bibel. Er war sich auch vollkommen bewußt, den Tugendbegriff der Heiden vorzutragen; er fügte sich in das katholische Kostüm seiner Zeit, aber der theologische Katholizismus war ihm fremd; wenn er sich — nach seinen eigenen Worten — aus seiner Gegenwart hinaussehnte und darum das Studium der antiken Welt zu seiner liebsten Beschäftigung machte, so darf man wohl sagen: es war die katholische Gegenwart, die er vergessen wollte. Er tat als Schriftsteller nichts für die geistige Befreiung seines Volkes; doch sich selbst hatte er so völlig befreit, daß ihm Sünde und Erlösung, an denen das Mittelalter sich zermarterte, nichts mehr bedeuteten. Er predigte den Indifferentismus nicht, aber er lebte ihn vorbildlich.

Man wird bei Petrarca oft an den idealen Egoismus, an die friedliche Freiheit, an die entsagende und betrachtende Gestaltungslust Goethes erinnert; selbst etwas Weltschmerz und etwas Naturfreude, sonst unerhört im 14. Jahrhundert, ist schon nachzuweisen, und recht modern ist seine Ablehnung von Astrologie und Alchimie. Noch näher scheint mir aber eine Vergleichung mit Erasmus zu liegen; auch Petrarca ist kindlich eitel auf seinen Ruhm und auf seinen Umgang mit Königen; auch Petrarca ist ein solcher Virtuose der Form, daß es ihm in seinen Briefen auf eine kleine Umbiegung der Wahrheit nicht ankommt, auch Petrarca ist kein Bekenner; aber er war zu seinem Glück in eine Zeit gestellt, die keinen Bekennermut verlangte, und so blieb ihm das Schicksal des Erasmus erspart: durch Neutralität bei Rückschrittlern wie bei Fortschrittlern anzustoßen. Ich möchte die Vergleichung nicht zu Tode reiten wie einen Witz: seine äußere Weltstellung gegenüber den Gewalthabern, sein freier Briefwechsel mit den Königen des Nordens (nur Voltaire besaß wieder ein so internationales Ansehen), sein Verhältnis zu dem damaligen Reformator, dem er am Ende doch treulos wurde, alles erinnert an Erasmus. Ich will nur einen einzigen Zug hervorheben, weil er auch den Kennern, und just diesen, eine Überraschung bieten wird. Erasmus verachtete die Nationalsprachen; der gelehrteste der Humanisten war so ehrgeizig, daß er die Unsterblichkeit seines Schriftstellerruhms keiner der neuen Volkssprachen anvertrauen wollte, sondern nur dem klassischen Latein der alten Römer. Wie ein Gegenstück zu einer solchen Verbohrtheit scheint Petrarca dazustehen, dessen Weltruhm — heute wenigstens — ausschließlich auf den italienischen Versen gegründet ist, die er seiner ewigen, darum doch etwas langweiligen Laura gewidmet hat. Aber Petrarca — wie sein jüngerer Freund Boccaccio — dachte sich die Sache seines Nachruhms etwas anders: die Gemeinsprache benützte er für die Wirkung des Tages, auf

die Nachwelt hoffte er nur durch seine lateinischen Schriften zu gelangen. Ebenso verkehrt — vom Standpunkte der Gegenwart aus — urteilt er über Dante: der sei erhaben durch seine Gedanken gewesen, platt durch die Sprache; der Gemeinsprache sei Dante einzig ergeben gewesen, Petrarca nur in seiner Jugend. Es geht da ein Riß durch das sprachliche Empfinden der früheren und der späteren Renaissancemenschen; es ist ihre entscheidende Tat, daß sie durch die Schöpfung von Nationalstaaten und Nationalsprachen den Katholizismus oder den Universalismus der Einen Kirche für alle Zeit vernichtet haben, und dabei lassen sie sich von einer üblen Konsequenzmacherei verleiten, das alte Latein, das ja auch die Weltsprache, die künstlich am Leben erhaltene, der Kirche war, höher zu schätzen als ihre Muttersprache. Es steht darum wie um die Stellung deutscher Humanisten zum römischen Recht: die Nationalitätsidee lehrte sie das deutsche Gewohnheitsrecht höher schätzen als die scholastischen Rabulistereien der Juristen, doch das Dogma vom klassischen Altertum flößte ihnen doch wieder Ehrfurcht ein vor dem kaiserlichen Rechte, vor den lateinisch geschriebenen Rechtsbüchern der römischen Kaiser.

Petrarca wollte also ein latinisierender Humanist sein, ein Gelehrter, und war ein italienischer Dichter; dieser Zwiespalt seiner Seele wiederholt sich nun in seinem Verhältnisse zur Philosophie und wir haben kein Recht, solche Rätsel des 14. Jahrhunderts mit Worten des 20. aufzulösen. Petrarca war ein lyrischer Dichter, und so war ihm die logische und metaphysische Schulmeisterei der Scholastik tief zuwider, nach Form und Inhalt; aber er wollte ein Gelehrter sein, nichts als Gelehrter, und da gehörte so ein bißchen Scholastik unweigerlich mit dazu. Wie er denn auch ganz gewiß durch den scholastischen Unterricht hindurchgegangen ist. Doch es ist nicht viel haften geblieben, schon darum nicht, weil die sogenannte Philosophie Petrarcas niemals auf Logik oder Metaphysik gerichtet war, sondern so ungefähr auf Moral. Er half sich so, daß er seine Gedanken aus Cicero und Seneca holte und in die Sprache neuplatonischer Kirchenväter einkleidete. Die Geheimnisse der Religion, die Übervernünftigkeiten, um welche eben wieder Wortrealisten und Nominalisten mit den Köpfen gegeneinander stießen, interessierten ihn nicht; für die Liebe Gottes und für eine Art moralischer Psychologie genügten Seneca und Augustinus, an Sonntagen der arg verchristelte Platon. „Ich liebe nicht die Sekten, sondern die Wahrheit.“ Gleichgültigkeit gegen alle Dogmatik ist ihm Lebensbedürfnis; er ist ein skeptischer Eklektiker, ohne sich Gedanken darüber zu machen, daß er dann nicht ganz rechtgläubig sein kann. Meines Wissens hat er nur ein einziges Mal, als ganz alter Herr, zu den Schulstreitigkeiten seiner Zeit Stellung genommen, in der merkwürdigen

Schrift „Über seine eigene Unwissenheit und die der Anderen“. Da spottet er über das blödsinnige Geschrei der Scholastik und über ihre dialektischen Spitzfindigkeiten; sieht man aber genauer zu, so wendet er sich da freilich gegen Aristoteles und die Aristoteliker, aber doch mehr gegen die Sprachform und gegen den Autoritätsglauben dieser Schule als gegen bestimmte Sätze. Dem Dichter Petrarca wie dem Verehrer Ciceros war vor allem der logikalische Stil der Scholastiker unerträglich. Schon früher hatte er gelegentlich seinen Abscheu vor dieser Unform ausgesprochen. Kein gebildeter Schriftsteller werde so schreiben. In einem Buche müsse logische Kraft heimlich stecken, nicht durch Syllogismen zur Schau getragen werden.

Petrarca steht der Zeit nach zwischen Dante und Boccaccio, ist aber in seinen Gedichten wie in seinen Briefen weit mehr veraltet als seine beiden Ruhmesgenossen; ja, ich stehe nicht an mit dem Geständnisse, daß mir wenigstens ein häufiges Lesen seiner Schriften fast unerträglich ist: seine weltberühmten Sonette können durch die wirkliche Schönheit der Sprache nicht entschädigen für die Kleinlichkeit des Stoffs, für die Unwahrheit des Gefühls, für die Armut, die sich in endlosen Wiederholungen verrät; seine lateinischen Briefe gar wirken oft komisch durch die Aufdringlichkeit, mit welcher ein erbärmliches Schulwissen überall an Stelle der einzelnen Tatsachen tritt: keine Assoziation wird uns geschenkt, kein Satz darf eines antiken Namens entbehren. Dennoch ist Petrarca in mancher Beziehung moderner als Dante und Boccaccio; er ist bei aller Eitelkeit der Lebensführung ein Menschenverächter, ein Pessimist; sein Pessimismus verhilft ihm mitunter zu erstaunlicher Menschenkenntnis, und Religion ist ihm nicht viel mehr als ein Kleid, das er der Mode gemäß trägt. Er war ein Geistlicher; doch man könnte unschwer sein Leben beschreiben, ohne auch nur zu erwähnen, daß er ein Christ war. Dieser Unchristlichkeit widerspricht es wahrlich nicht, daß Petrarca von Jugend auf und bis in sein spätes Alter es mit Männern der Kirche zu tun hatte, daß er zuletzt die äußeren Bräuche der Kirche eifrig mitmachte, daß er von Päpsten zum Amte eines Staatsschreibers ausersehen wurde. Just in seinem Briefwechsel mit dem päpstlichen Hofe von Avignon kommt eine große und oft tapfere Leidenschaft Petrarcas zutage, doch diese Leidenschaft gilt niemals der Kirche, immer nur der Stadt Rom; er betrachtet es als seine politische Lebensaufgabe, den Papst aus Avignon wieder nach Rom zurückzubringen; so gut wie niemals beruft er sich dabei auf einen Vorteil der Kirche; *) es ist ihm einfach eine Forderung des

*) Man muß mit des Petrarca Betriebsamkeit die fast gleichzeitige Rompropaganda der heiligen Catarina von Siena vergleichen, um Petrarcas Weltlichkeit ganz würdigen zu können; Catarina stürmte noch wilder auf die Päpste von Avignon ein, auch sie ist

Rinascimento: Rom soll zu seiner alten Größe auferstehen, soll die Herrschaft der Barbaren abschütteln, einerlei, ob das durch den Papst oder durch den Kaiser geschehen kann. Der lästige, bis zur Abgeschmacktheit gezierte Schönredner Petrarca ist nicht wiederzuerkennen, wenn er in seinen mit Recht berühmten Briefen den Kaiser Karl oder einen Papst zur Befreiung Italiens aufruft; und es duldet keinen Zweifel, daß es ihm nur um Italien zu tun ist und um die heilige Stadt Rom, nicht um irgendein Recht des Kaisers oder des Papstes. Ich habe gesagt, man könnte das Leben Petrarcas erzählen, ohne seines geistlichen Amtes oder seines Christentums Erwähnung zu tun; so könnte man über das geschlechtliche Leben Petrarcas berichten, ohne seine Laura, den einzigen Gegenstand seiner Liebesgedichte, auch nur zu nennen; so könnte man seine Begeisterung für Rom darstellen, ohne daß seine Zugehörigkeit zur römischen Kirche irgendeine Rolle spielte. Die Stadt Rom ist sein Tollpunkt. Rom soll wieder die Welt regieren. Zu diesem Endzwecke würde er den römischen Kaiser aus dem barbarischen Böhmerlande mit in Kauf nehmen oder auch den römischen Papst mit seinen geldgierigen und lasterhaften Kardinälen; am liebsten freilich wäre ihm für diesen Endzweck der römische Volkstribun, der fast heidnische Freund Rienzo. Ein Bischof aus dem Hause der Colonna hat den Nagel auf den Kopf getroffen, da er dem Petrarca scherzhaft schrieb: er sei ein Komödiant, er heuchle eine besondere Liebe für den heiligen Augustinus, in Wahrheit sei es ihm nur um die großen Dichter und Philosophen des alten Rom zu tun. Der Glaube an die Unübertrefflichkeit Italiens (auch im Klima, in den Nahrungsmitteln) ist eigentlich sein einziger Glaube.

Das Verhältnis Petrarcas zu den Päpsten seiner Zeit, zu Rienzo und zu Karl IV. ist einzig und allein durch seinen Patriotismus bestimmt, in keiner Weise durch irgendwelche Religiosität. Als Johannes XXII. ein neues und gar nicht unvernünftiges Dogma einführen wollte (daß nämlich die sinnliche Anschauung Gottes den Verstorbenen erst nach Wiedergewinnung ihres Leibes, also nach dem Jüngsten Tage möglich sein werde), als eine förmliche Empörung der Kardinäle darüber entstand, fügte sich Petrarca kopfschüttelnd der antipäpstlichen Entscheidung der Kurie, die — wie Petrarca recht gut wissen konnte — in dem neuen Dogma eine Gefahr für das Ablaßgeschäft witterte. Als (1334) die Wahl des Konklave auf Benedikt XII. fiel und der neue Papst bescheiden aus-

staatsmännisch, auch sie ist oft respektlos, aber sie tritt bewußt als „Heilige" auf, im Auftrage ihres Jesus Christus. Freilich, in der Unterseele wird auch sie vom Rinascimento stark beeinflußt gewesen sein; und moderne Menschen waren beide, die asketische Catarina und der arg verweltlichte Petrarca.

rief: „Ihr habt einen Esel gewählt!“, kümmerte sich Petrarca gar nicht um die geistigen oder sittlichen Qualitäten des Mannes, sondern nur um die Tatsache, daß auch dieser Papst nicht nach Italien zurückkehren wollte. Als Clemens VI. den päpstlichen Stuhl bestieg, fragte Petrarca wieder nicht danach, ob der Statthalter Gottes ein Verschwender und Weiberknecht war, sondern nur danach, ob Avignon oder Rom der Sitz der lasterhaften Kurie sein werde. Völlig unchristlich ist sein Enthusiasmus für Cola di Rienzo. In den Staatsbriefen, durch die Petrarca den lustigen Clemens VI. zur Rückkehr nach Rom bereden wollte, stieg er so weit hinunter, auch auf die Heiltümer hinzuweisen, den Stab Aarons, die Wiege und die Vorhaut Christi, Milch aus der Brust der heiligen Jungfrau usw., Heiltümer, über deren Unechtheit der päpstliche Hof lachte, der historisch gebildete Petrarca seufzte. Dem Volkstribun gegenüber verschmähte er solche Rhetorik.

Bei der Geschichte Rienzos sollte man den Umstand niemals übersehen, daß Rienzo seine große Laufbahn als ein Beamter des Papstes begann, als apostolischer Notarius. Bei Gelegenheit einer Gesandtschaft der Römer an den Papst, zu Avignon, hatten einander Petrarca und Rienzo kennen gelernt. Rienzo, ein phantastischer Kopf, hatte seine Einbildungskraft eingestellt auf heidnische Schlagworte und Symbole; er verlegte sein theatralisches Auftreten auf christliche Festtage, was er aber dann vorbrachte, waren antike Begriffe (wie „Volkswohlfahrt“) und antike Bilder; er beteuerte seinen Gehorsam gegen den Bischof von Rom, während er schon versprach, die Einkünfte des Bischofs für die Volkswohlfahrt zu verwenden. Und unter der Wohlfahrt wurde bereits die Wiederherstellung der republikanischen Staatsform mitverstanden; und die italienischen Einkünfte, die durch das Jubeljahr bedeutend gesteigert worden waren, sollten nicht ins Ausland gehen, nach Avignon; wir vernehmen da dieselben Töne, die nachher bei Hutten und Luther gegen die Ausfuhr des deutschen Geldes nach Rom laut wurden. Trotzdem bestätigte die Kurie den Rienzo, als er sich unter dem Namen eines Tribuns zum Herrn von Rom gemacht hatte und die römischen Barone demütigte; man rechnete wohl darauf, durch Rienzo die Macht des Adels zu brechen und nachher mit der Demokratie so oder so fertig zu werden. Ohne eine solche Hinterhältigkeit war Petrarca von dem raschen Siege Rienzos einfach begeistert; in seinen Briefen, die die Stelle von Flugschriften oder Zeitungsartikeln vertraten, vergleicht er den Tribun, den dritten Befreier Roms, mit den beiden Brutus, ja auch schon mit dem Kaiser Augustus; wobei zu beachten ist, daß zu den gestürzten römischen Baronen auch die Colonna gehörten, die alten Beschützer und Freunde Petrarcas. Wenn

Rienzo die glänzend begonnene Laufbahn einhält, wird Petrarca den Ruhm des Rienzo gar noch als Dichter singen. An der schwülstigen Antwort Rienzos ist besonders merkwürdig, daß sie vom ersten Jahre der Republik datiert ist, also die christliche Zeitrechnung abschafft, wie das 1792 wieder für einige Jahre geschah; auch der Adelstitel wurde gewissermaßen aufgehoben, immer mit kluger Schonung — was Petrarca ausdrücklich lobt — der Gewohnheitsrechte des Papstes. Rienzo handle wie Brutus und spreche wie Cicero.

In Avignon bildeten sich zwei Parteien; die Italiener, die die Minderheit am päpstlichen Hofe bildeten, waren für Rienzo, die zahlreichen Franzosen gegen ihn. Als er aber im Rausche seiner Macht eine Torheit nach der anderen beging, die deutschen Gegenkaiser vor sein Gericht forderte, das Wahlrecht des römischen Kaisers den Kurfürsten absprach, dem römischen Volke zusprach, als er durch die Prachtliebe seiner Umgebung und durch närrische Zeremonien in Rom lächerlich zu werden anfing, da vereinigte sich die französische Partei von Avignon mit den römischen Baronen, die aufs äußerste gereizt, aber nicht vernichtet worden waren, zum Sturze des Tribuns. Petrarca erwies sich als der bessere Staatsmann, doch seine Warnungen kamen zu spät. Das Volk, kindisch wie immer, fiel von Rienzo ab. Er mußte fliehen.

Es ist bekannt, wie er vogelfrei zuerst in Neapel, dann bei den Franziskanern Zuflucht fand, wie er vergebliche Anstrengungen machte, durch einen deutschen Kondottiere — dessen Wahlspruch: „Gottes Feind“ — die Gewalt über Rom wiederzugewinnen suchte, wie er abermals einen Aufstand in Rom anzettelte, darauf in Bann getan wurde und sich in der Verzweiflung dem Kaiser zu Prag als Gefangener ergab; wie er vom Kaiser an den Papst ausgeliefert wurde, nach Avignon, wo ihm der Prozeß gemacht werden sollte. Petrarca sagte sich von Rienzo los, ehrlich, nicht wegen seiner Absichten, sondern weil er die Revolution nicht stark zu Ende geführt habe. Es ist weiter bekannt, wie ein neuer Papst den Tribun abermals gegen die römischen Barone auszuspielen suchte und wie Rienzo bei diesem Unternehmen jämmerlich und schmählich umkam.

Petrarca, der Mann des politischen Rinascimento, setzte seine Hoffnungen bald nach dem Fehlschlage des ersten Tribunats mit unveränderter Leidenschaftlichkeit auf den Kaiser; wieder glaubte er, mit der Rednerei seiner Briefe Weltgeschichte machen zu können. In einem verstiegenen Sendschreiben (vom 24. Februar 1350) beschwört er den Kaiser, nach Italien zu kommen. „Italien ist dein wahres Vaterland,“ Rom erwarte seinen Gemahl. Der Dichter war inzwischen von Avignon nach Padua gekommen; es hängt offenbar mit seinem Notruf an den Kaiser zusammen,

daß er sich jetzt in seinen Privatbriefen schrankenlos über die Zustände am päpstlichen Hofe gehen läßt, wo man den Heiland für Geld verkaufe; er wußte sehr gut, daß das Jubiläum von 1350 ein Ablaßbörsengeschäft größten Stils war, daß die römischen Hausbesitzer und Händler sich an den Pilgern schamlos bereicherten, daß die Kurie selbst sich so weit vergaß, sich den Ablaß, der an die Pilgerfahrt geknüpft war, geradezu gegen Bezahlung der wahrscheinlichen Reisekosten abkaufen zu lassen; er war aber schwach genug, dennoch die vorgeschriebenen Kirchenbesuche in Rom auszuführen, um den Jubiläumsablaß zu gewinnen; es ist nicht unmöglich, daß eine wilde Satire — der Satan belobt darin seinen Statthalter, den Papst, und die Handlungen der Kardinäle —, die um diese Zeit in Avignon Aufsehen machte, den Petrarca zum Verfasser hatte. Der war also, wie man damals immer noch sagte, Ghibelline geworden: nicht der Papst, sondern der Kaiser sollte die italienischen Staaten zu einer Weltmonarchie vereinigen. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Rechnung falsch war. Karl IV. beantwortete die Briefe Petrarcas sehr herablassend, machte ihm Versprechungen und sogar Geschenke, dachte aber nicht einen Augenblick daran, Petrarcas italienische Politik zu der seinigen zu machen. Wohl kam er in seinen persönlichen Angelegenheiten (im Herbste 1354) über die Alpen, vom Dichter im Plakatstil begrüßt, der dafür vom Kaiser mit sehr schmeichelhaften Redensarten abgespeist wurde; aber Karl begnügte sich damit, sich in Rom unter entwürdigenden Bedingungen krönen zu lassen und aus Italien so große Summen zusammenzuholen, als irgend möglich war. Er kehrte zum großen Schmerze von Petrarca ohne jede politische Tat nach Deutschland zurück. „Portanto seco molto oro, ma molta vergogna", sagt Muratori von ihm; und der Kaiser Maximilian I.: er würde das Reich verkauft haben, wenn er einen Käufer gefunden hätte.

Noch einmal kam es zu einer Annäherung zwischen dem Kaiser und Petrarca; der Dichter nahm eine Einladung nach Prag an; doch es gab da fast nur einen Austausch von Eitelkeiten; auch die Ernennung Petrarcas zu einem deutschen Pfalzgrafen (so ungefähr Hofrichter) und zum Staatsschreiber war nicht viel mehr als eine Eitelkeit. In dem großen Werke Konrad Burdachs „Vom Mittelalter zur Reformation" mag man nachlesen oder erforschen, welche Bedeutung die Beziehungen des italienischen Dichters zu den geistlichen und weltlichen Würdenträgern der Prager Kanzlei für den deutschen Humanismus, für die deutsche Bildung, mittelbar für die Ausbildung der neuen deutschen Sprache gehabt haben mögen.

Mir war es bei dieser ganzen Darstellung von Petrarcas öffentlichem Wirken darum zu tun, die Berechtigung meiner Behauptung zu erweisen, daß die christliche Religion im Dasein dieses Dichters gar keine

Rolle spielte. Aber auch in seinem Privatleben, besonders in seinem immer unbefriedigten Ehrgeize nach literarischem Ruhme, war er unchristlicher, als es den Anschein hat. Daß der Gegenstand seiner Liebesgedichte eine verheiratete Frau war, konnte freilich so früh nach dem Zeitalter der Troubadours nicht auffallen und daß diese Mode eher arabisch als christlich war, ahnte er eher als daß er es wußte; auch daß der Held seines großen lateinischen Epos ein römischer Heide war, das gehörte eben zu der Weltanschauung des Rinascimento. Aber auch der Höhepunkt seines Daseins, seine Dichterkrönung, zeigt keinen christlichen Zug. Von Petrarca stammt die resignierte Klage: povera e nuda vai, filosofia; er war dabei Humanist genug, um auch den niederen Lohn für seine Verse nicht zu verschmähen. Um das gleich hinzuzufügen: Petrarca sehnte sich oft danach, zu seinen kleineren und größeren Pfründen auch noch angesehene und glänzende Stellungen zu erlangen, am päpstlichen oder am kaiserlichen Hofe oder bei einem der italienischen Potentaten; aber er war immer zu stolz und zu freiheitliebend, um die Wege zu gehen, die allein zu solchen Stellungen führten. Nur seine üble Eitelkeit war noch stärker als sein schöner Stolz und die Aussicht, feierlich vor dem ganzen Volke mit einem Lorbeerkranze zum Dichter gekrönt, d. h. für den größten Dichter der Zeit erklärt zu werden, seine Unsterblichkeit gewissermaßen verbrieft zu bekommen, lockte ihn mehr als irgendeine Aussicht auf sein Seelenheil. Daß er dabei den Lorbeer und seine ewige Geliebte in Verbindung brachte, gehörte freilich nur zu den anderen unausstehlichen Spielereien, die er mit den Worten Laura und lauro trieb. Doch auch die Dichterkrönung selbst war eine Komödie, in welcher die Religion wie in seinem ganzen Leben nicht mehr als eine Kostümfrage war. Paris und Rom, die beiden Hauptstädte der damaligen Welt, bewarben sich um die Ehre, ihn krönen zu dürfen; er entschied sich für Rom, nur weil man den Gebrauch einer solchen Krönung für eine alte heidnische Sitte hielt. Er unterzog sich einer Dichterprüfung durch den schöngeistigen König von Neapel, und diese Prüfung kümmerte sich wahrlich nicht um den Glauben des Kandidaten. Beim Schalle der Trompeten, unter patriotischen Reden wurde ihm zu Rom der Kranz aufgesetzt, auf dem Kapitol; die einzige christliche Geste war, daß Petrarca den Lorbeerkranz nachher in der Peterskirche aufhing, doch wohl wieder mehr aus Eitelkeit als aus Frömmigkeit. Er hatte es immer nur mit dem heidnischen Rom zu tun; der Papst, der nach Petrarcas höhnischem Worte den Himmel mit dem Finger öffnet und die Gestirne mit der Mütze regiert, hatte Rom verlassen und zählte für den patriotischen Dichter nicht mehr mit. Auf die Äußerlichkeit seiner Beziehungen zur Kirche scheint es mir ein grelles Licht zu

werfen, daß er einmal ganz unbefangen niederschreibt, er genieße (zu Mailand) in einer benachbarten Kirche „die unschuldigen Vergnügungen der Religion“. Solche leise blasphemische Äußerungen finden sich in den Briefen mehr als einmal, auch da, wo er das Lob Gottes zu singen behauptet. Er versorgt eine seiner Pfründen, doch seinen Geist will er sich von keinem Amte irgendwie belästigen lassen.

Da Petrarca kein Bekenner war und ihn theologische Fragen eigentlich gar nicht interessierten, sind für seine Entfremdung vom katholischen Glauben auch in seinen wissenschaftlichen Schriften nur wenige Belege zu finden. Ich bin nur verpflichtet, zwei Bücher heranzuziehen, eines aus seiner besten Zeit, eines aus seinem hohen Alter. Das erste ist eine Reihe von Gesprächen mit dem heiligen Augustinus, eine Art philosophischer Dichtung, in der Petrarca sich über sich selbst offener ausspricht als sonst: über seine Eitelkeit, über seinen Ehrgeiz, über seine Unkeuschheit (Augustinus lacht sehr hübsch darüber, daß Petrarca zu beten pflege: „Gott, mache mich keusch, aber nicht zu bald“), über seinen Pessimismus, seinen Weltschmerz oder wie man das lateinische Wort acedia übersetzen will. Erst das dritte Gespräch macht den Versuch, nicht ohne banale Redensarten, auf die Grundzüge in Petrarcas Leben einzugehen, auf sein Liebesverlangen und auf seinen Ehrgeiz. Von der sentimentalen Liebe will der Heilige den Dichter mit realistischen Gründen befreien, fast wie Carlos den Clavigo; Laura sei nach ihren zahlreichen Krankheiten und Mutterwehen (so nach den besten Handschriften) gar nicht mehr begehrenswert; auch dürfe man den Schöpfer nicht über dem Geschöpfe vernachlässigen. Petrarca solle sich je nachdem durch Sättigung, durch Scham oder durch Überlegung von dieser albernen Liebe befreien.

Ernstlicher wird der Dichter wegen seines sündhaften Ehrgeizes vermahnt. Über die Ehre urteilt der Heilige fast genau wie Falstaff: ein von vielen ausgestoßener Lufthauch. Wofür das ganze Treiben? Zuerst mit allen Kräften den Ruhm zu suchen, um ihn schließlich verachten zu lernen. Doch der Heilige scheint zuletzt einzugestehen, daß Petrarca unverbesserlich sei. „Du liebst deine Bücher mehr als deine Seele.“

Aus dem anderen Buche lernen wir einen anderen Petrarca kennen, einen müden Mann von 63 Jahren, der seinen Frieden mit der Kirche gemacht hat und gern das Christentum gegen einen Heiden verteidigen möchte. Er lebte damals in Venedig. Ein Kreis von jungen Averroisten, die mit Aristoteles nichts von einer Weltschöpfung, einer Vorsehung, einem Jenseits wußten, die über Moses spotteten und die Stifter des Christentums verachteten, hatte sich ihm angeschlossen; bald aber von seiner Pedanterie und seinen Phrasen gelangweilt, scheinen sie so etwas wie einen

Vierulk gegen den Meister veröffentlicht zu haben: in der beliebten Form eines Prozesses wurde der Nachweis geführt, daß Petrarca zwar ein guter Mensch wäre, aber ein geschmackloser Poet und ein elender Philosoph. Petrarca nahm die Sache tragisch und wendete alle die schon damals verstaubte Gelehrsamkeit, über welche die jungen Venezianer spotteten, zur Widerlegung des Averroes auf. Eigentlich nur zur Widerlegung des esoterischen Averroes, von welchem die radikalsten Freidenker versicherten, er hätte das Judentum eine Religion für Kinder genannt, den Islam eine Religion für Schweine und das Christentum noch ärger beschimpft als die ungereimteste unter allen Sekten. Petrarca bekämpfte die anstößigen Lehren der Averroisten; er gebärdete sich, als ob er ein gläubiger Christ wäre; aber man hört einen Unterton, der mir zu beweisen scheint, daß Petrarca, immer Politiker, eher an dem rücksichtslosen Aussprechen solcher Gedanken Anstoß nahm als an den Gedanken selbst. Was die italienischen Averroisten dieser Zeit lehrten, war nicht mehr und nicht weniger als die Einheit aller Menschenseelen in einer umfassenden Weltseele; man könnte es einen pantheistischen oder atheistischen Monopsychismus nennen; was Petrarca gegen diese Vorwegnahme des Spinozismus einzuwenden hatte, das war im Grunde nicht christlicher als der Angriff, den mehr als 300 Jahre später Bayle gegen Spinoza selbst richtete. Petrarca hatte, wie gesagt, seinen Frieden mit der Kirche gemacht, auch lag es von jeher nicht in seinem Charakter, auch nicht in der Richtung seines Geistes, gegen die Sitte zu rebellieren; wie er als junger Mann lieber die Pein zu enger Stiefel ertrug, als daß er gegen die Mode gesündigt hätte, so trug er als alter Herr immer ergebener die Bürden seines geistlichen Standes. Tapfer, oft überraschend tapfer, war er nur, wenn es sich um die große Passion seines Herzens handelte, um die Stadt Rom. Seine letzte Überzeugung über die beiden Schwerter, das des Reiches und das der Kirche, hat er nur einmal deutlich ausgesprochen, in einem intimen Briefe an einen Kardinal; politisch erbittert darüber, daß das kirchliche Schwert bei den barbarischen Franzosen sei, das weltliche Schwert bei den barbarischen Deutschen, wünscht er und prophezeit er ein baldiges Ende des Reichs und der Kirche; ohne über das Ende zu klagen. Beide Schwerter seien stumpf geworden, das eine wie das andere Licht werde erlöschen. „So ist das Schicksal aller menschlichen Dinge, daß sie nicht dauern können." Man hat den Satz meines Wissens noch niemals hervorgehoben: die Kirche ein menschlich Ding.

Petrarca war aber so wenig ein Denker oder gar ein Freidenker, daß man diese Züge von Indifferentismus kaum als Feindschaft gegen die Kirche auslegen dürfte; er wollte mit der Kirche nur nichts zu schaffen

haben. Und der Dichter, der uns oft wie ein moderner Geist erscheint, steckte wiederum so tief im Mittelalter, daß er sich seines einzigen übriggebliebenen Ruhmestitels, seiner Meisterschaft im Gebrauche der italienischen Volkssprache, geradezu schämte. Wie bereits erwähnt. Auf den Ruhm Dantes war er einfach neidisch; und sah auf den so viel größeren Dichter wirklich hinunter, mit der Begründung, Dante hätte sein Leben lang italienische Verse gemacht, während er selbst diesem Spiele nur einen Teil seines Genies gewidmet hätte. Noch komischer ist für uns ein Zug aus seinen Beziehungen zu Boccaccio. Mit diesem war er befreundet, vierundzwanzig Jahre lang; aber den einzigen und unverwelklichen Ruhmestitel des Genossen, den Decamerone, lernt er nicht kennen. Bis er einmal, kurz vor seinem Tode, das Buch in die Hände bekommt. Und als Zeichen seiner Anerkennung übersetzt Petrarca die letzte Novelle, die rührende Geschichte von Griseldis, ins Lateinische.

Eine noch gründlichere Kritik an der Sprache der Scholastik, wenn auch immer noch die stille Kritik des besseren Beispiels, übte durch die Modernität seines Stils der dritte Mitschöpfer der italienischen Nationalsprache, Giovanni Boccaccio (geb. 1313, gest. 1375). Seine Wirkung war um so viel stärker, als der Decamerone lustiger zu lesen war, und von Indifferentismus kann bei Boccaccio kaum mehr die Rede sein; er ist schon ein richtiger Unchrist. Er wußte es nur nicht und seine Zeitgenossen wußten es noch weniger; sie fabelten sogar, er wäre von Petrarca (bei der Begegnung von 1359) zur Frömmigkeit bekehrt und zur Annahme der Priesterweihe überredet worden. Boccaccio

Die Schlüpfrigkeit so vieler Novellchen des Decamerone würde natürlich nichts gegen die Rechtgläubigkeit Boccaccios beweisen; Neigung zu Zoten und andächtige Kirchlichkeit schließen einander nicht aus, weder zur Zeit des Rinascimento, noch früher oder später. Aristophanes war ja auch ein frommer Mann. Doch es gibt unter den Geschichten des Decamerone eine ganze Gruppe, deren antikirchliche Tendenz zu offenbar ist, um übersehen werden zu können. Berühmt geworden sind besonders die zweite und die dritte Novelle des ersten Tages, die zweite ist antikatholisch, die dritte antichristlich. Die antichristliche verdient noch mehr Aufmerksamkeit als die antipäpstliche.

Witzig genug ist auch diese, ein sehr einprägsames Epigramm. Es wird — wie so oft im Decamerone — mit leise ironischer Gläubigkeit vorgetragen. Der jüdische Kaufmann Abraham wird von einem christlichen Kaufmanne bedrängt, zum Christentum überzutreten. Der Schauplatz ist Paris. Der Jude entschließt sich endlich nach Rom zu reisen und sich dort persönlich umzusehen. Der christliche Kaufmann ist darüber ver-

zweifelt; alle seine Mühe muß verloren sein, wenn der Jude das Treiben des Papstes und der Kardinäle kennen lernt. Da hilft aber nichts, der Jude geht nach Rom und beobachtet dort mit eigenen Augen: wie die Geistlichen vom größten bis zum kleinsten in menschlichen oder unnatürlichen Lastern dahinleben, wie die Huren und Lustknaben die Kirche beherrschen, wie an dem geizigen Hofe alle Heiltümer feil sind. Der Jude kehrt nach Paris zurück und überrascht den christlichen Kaufmann durch den Entschluß, sich taufen zu lassen. „Die obersten Geistlichen der christlichen Kirche geben sich alle erdenkliche Mühe, die christliche Religion zu vernichten; dennoch macht sie unaufhörlich Eroberungen und Fortschritte; das wäre bei dem Lasterleben des römischen Hofes unerklärlich ohne einen besonderen Beistand des heiligen Geistes." Und so wurde der seltsam bekehrte Jude Abraham nach seinem Wunsche in der Kirche von Notre-Dame getauft.

Parabel von den drei Ringen

Auch diese ernste Schnurre, wie so viele Stücke des Decamerone, hat Boccaccio selber entlehnt, aus dem alten Dante-Kommentar des Benvenuto da Imola. Über die Entlehnungsgeschichte der anderen Novelle, der antichristlichen oder fast schon atheistischen, gibt es gar eine ganze Literatur, weil diese Novelle, die sogenannte Parabel von den drei Ringen nach rückwärts auf das berühmte Schlagwort von den drei Betrügern weist, nach vorwärts die unmittelbare Quelle geworden ist für die entscheidende Szene in Lessings „Nathan". Der Zusammenhang mit der Blasphemie von den drei Betrügern (eine Blasphemie freilich nur für die christliche Anschauung, in der der Religionsstifter zugleich Gott ist) wird freilich wieder in Frage gestellt, wenn die Geschichte von den drei Ringen wirklich, wie die Forscher ausgemacht haben, um mehr als hundert Jahre älter ist als die Papstbulle, in welcher das verwegene Wort dem Kaiser Friedrich vorgeworfen wurde. Jedenfalls unterschied sich die ältere Fassung, in die die Geschichte von spanischen Juden gebracht worden war, von der späteren dadurch, daß nur von zwei Ringen die Rede ist, dem Christentum nämlich und dem Judentum. Hätte Lessing den geistreichen Schwank gekannt, wie er spät im Schebet Jehuda überliefert ist, er hätte sich schwerlich dessen dramatische Einkleidung entgehen lassen. Der Jude Ephraim wird vom Könige Pedro von Arragonien gestellt, sich entweder für das Alte oder für das Neue Testament zu entscheiden. Er erbittet Bedenkzeit und kommt dann wie verstört vor den König; eben komme er aus einem schlimmen Handel: ein Juwelier habe seinen beiden Söhnen vor einer weiten Reise je einen kostbaren Ring geschenkt; nun seien die Brüder heute bei ihm gewesen, um sein fachmännisches Urteil über den Wert der Ringe und ihrer Steine einzuholen; er habe sich darauf

nicht eingelassen und geraten, die Rückkehr des Vaters, des Juweliers, abzuwarten; dafür sei er beschimpft und verprügelt worden. Der König versteht nicht gleich und will die Brüder bestrafen. Da tritt der weise Ephraim mit der Moral der Parabel hervor: der König solle sich die Antwort auf seine Frage vom großen Juwelier im Himmel holen lassen. So entkommt Ephraim der Schlinge, die ihm gelegt worden ist: er braucht sich nicht zu entscheiden.

Die schlaue Erfindung des Juden wurde in der Folgezeit oft nacherzählt, bald in ausgesprochen christelnder Tendenz; ein dritter Ring, der des Islam, der merkwürdigerweise just in der spanischen Fassung fehlt, wurde hinzugefügt, und für viele Nacherzähler verstand es sich von selbst, daß der Ring der Christen der alleinige wahre Ring sei. Von Mund zu Mund gelangte wohl die hübsche und lehrreiche Geschichte nach Italien, wo sie zuerst von dem Dichter der Cento novelle antiche, dann von einem Freunde Dantes schon recht frei bearbeitet wurde, bis sie im Decamerone des Boccaccio ihre klassische Gestalt gewann, so daß Lessing, wie wir einmal sehen werden, sie fast unverändert 400 Jahre später in sein ganz lichtes Toleranzdrama herübernehmen konnte.

Man achte darauf, daß im Decamerone das Stück von den drei Ringen unmittelbar auf das antipäpstliche Stück folgt, das wir eben kennen gelernt haben, ausdrücklich als ein Pendant. Der weise Jude heißt bei Boccaccio Melchisedek; aber der Gegenspieler ist schon Sultan Saladin. Der ist durch Krieg und Verschwendung in Geldnot geraten; da erinnert er sich, zu Alexandria, des geizigen Wucherers Melchisedek und nimmt sich vor, sich den Mann durch List gefügig zu machen: er stellt die Frage nach der besten unter den drei Religionen. Der Wucherer ist aber nicht nur geizig und reich, sondern auch weise; er erkennt sofort, daß er keiner der drei Religionen den Vorzug geben dürfe, wenn ihm nicht aus seinen Worten ein Strick gedreht werden sollte. In seiner Angst fällt ihm ein, sich mit einem Geschichtchen auszureden, das er mit außerordentlicher Stilfeinheit selbst als eine fremde Erfindung einführt. „Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che" usw. Ein reicher großer Herr besaß in seiner Schatzkammer unter anderen Kleinodien einen sehr schönen und kostbaren Ring, den er zum Zeichen des Erbgangs in seinem Hause bestimmte. Jedesmal sollte der Besitzer dieses Ringes der Erbe sein, von allen Brüdern zumeist geehrt. So ging dieser Ring von Hand zu Hand, bis er endlich an einen Mann gelangte, der drei gleich schöne, tapfere und gehorsame Söhne besaß und sie denn auch alle drei gleichermaßen liebte. Als dieser Mann nun dem Tode nahe war und alle drei Söhne sich um den Erbring bewarben, den er jedem einzeln

versprochen hatte (ich weiß, daß Lessings Übersetzung schöner ist), ließ er von einem Meister zwei falsche Ringe anfertigen, die der Vater selbst kaum von dem echten unterscheiden konnte. Nach dem Tode des Vaters gerieten die Söhne in Streit darüber, welchem von ihnen die Ehren des Erbrings gebührten. Und da die Ringe nicht zu unterscheiden waren, blieb die Frage in Schwebe und ist es bis heute geblieben.

Wir bemerken heute, daß es in der Fassung des Boccaccio wirklich einen echten Ring gibt, im Gegensatze zu der Erzählung im Schebet Jehuda und zu dem Höhepunkte der Lessingschen Erzählung, daß also der Jude des Boccaccio nicht die Möglichkeit einer Offenbarung leugnet, sondern nur die Möglichkeit eines Kriteriums der wahren Offenbarung. So abstrakt denkt aber Melchisedek nicht. Er sagt nur zu Saladin: „So steht es auch um die drei Gesetze, die Gottvater den drei Völkern gegeben hat und über die ich hier urteilen soll. Jedes Volk glaubt sein Erbe und seine wahre Religion zu haben und deren Gebote zu befolgen. Ob aber eines der Völker das Erbe wirklich hat (ma chi se l'abbia), auch darüber ist die Frage in Schwebe."

Wir werden, wenn uns unser Weg von dem klassischen Dichter des Mittelalters zu dem klassischen Gedichte des Deismus geführt hat, die große, schöne und freie Art kennen lernen, in welcher Lessing die Erzählung von den drei Ringen ausklingen läßt. Bei Boccaccio endet die Novelle wie ein Kindermärchen oder auch wie eine Kalendergeschichte: der Sultan sieht sein Unrecht ein und gesteht, er habe dem Juden eine Falle stellen wollen, um von ihm Geld zu erpressen; dieser leiht die nötigen Summen nun freiwillig und erhält sie nachher wieder zurück; der Sultan behandelt ihn fortan als seinen Freund.

In Boccaccio ist die Wandlung des mittelalterlichen Gelehrten zu einem Geistesarbeiter der neuen Zeit restlos vollzogen. Lebenslust, die von der christlichen Kirche verpönte Lebenslust, meldet ihr Recht an; vor der Pest, die sonst nur Orgien schwärmerischer Andacht ausgelöst hatte, flüchten die Erzähler des Decamerone in eine Siedelung der Freude. Wie diese Genossen in ihrer heiteren Villa stehen und gehen und sich in Gesprächen gesellen, das tritt uns leibhaft entgegen, wie mit den Augen eines liebevoll verschönernden Renaissancemalers gesehen. Die Sprache des Buches endlich ist nicht mehr die der Schule oder der Scholastik, sondern die des Lebens. Noch eins: auch Boccaccio hält Vorlesungen an der Universität, aber er liest nicht über die Summa des heiligen Thomas, er liest über die Commedia des Dante.

Der Renaissancemensch

Burdach wendet sich mit Recht („Über den Ursprung des Humanismus") gegen das Schlagwort vom Renaissancemenschen, dem ästhetischen

Immoralisten; er legt besonders Wert darauf, daß das Wort Humanismus zweierlei bedeutet habe: die Wiederbelebung der Antike und das Streben nach einem Menschenideal. Das „Märchen vom heidnischen Grundzug der Renaissance" dürfte aber doch für das Ende des 15. und für die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts viel Wahrheit enthalten; man muß nur an der richtigen Stelle einen Trennungsstrich machen zwischen der humanistischen und der reformatorischen Bewegung; das war ja der tiefste Grund des Zerwürfnisses zwischen Erasmus und Luther, daß die Reformatoren (die ja auch die älteste Kirche wiederbeleben wollten) mit heiligem Ernst ans Werk gingen, daß die Humanisten der Religion gegenüber frivol waren.

Mit vielen Beispielen hat Burdach gezeigt, wie die Renaissance einen homo spiritualis, einen neuen Adam als den Idealmenschen hinstellte. Wir werden, wenn erst sein breit angelegtes Werk „Vom Mittelalter zur Reformation" abgeschlossen vorliegt, unsere Anschauung von der Renaissance an hundert Stellen und in ganz anderer Weise zu verbessern haben, als etwa der Herausgeber der neueren Auflagen des berühmten Buches von Jacob Burckhardt gebessert hat. (Ich benütze im folgenden „Die Kultur der Renaissance in Italien" in der 7. Auflage von 1899.) Nicht nur zwei Bedeutungen hat der Begriff Renaissance in den beiden Jahrhunderten, die man unter diesem Namen zusammenzufassen pflegt, und in den nächsten Jahrhunderten der Nachwirkung angenommen. Die Wiederbelebung der antiken Kunst war und blieb die sinnfälligste und schönste Äußerung der ungeheuren Bewegung; sie führte zum Dogma von der ausschließlichen Klassizität des Altertums, um welches unter den Schulmännern der Kampf bis zur Stunde nicht aufgehört hat. Die Wiederbelebung des antiken Lebensideals, seine zuerst unbewußte, dann allzu bewußte Steigerung zu einem verwegenen Individualismus hat aber die Menschen des 15. und 16. Jahrhunderts weit mehr verändert, als Baukunst, Malerei und Bildhauerei es zu tun vermochten. Und den ästhetischen wie den praktischen Strömungen der Renaissance lag doch nur eine Wiederbelebung des antiken Denkens zugrunde, die Aufnahme und Verarbeitung, die Nachahmung und Belebung der antiken Philosophen und Dichter, deren Kenntnis niemals ganz verschwunden war, die aber erst jetzt aus den Schulstuben der Scholastiker in den neu erworbenen Besitz einer ganz neuen Schicht von Gebildeten gelangten. Was uns an dieser tiefsten Wiederbelebung des antiken Denkens zunächst angeht, die Unchristlichkeit, das wurde gewöhnlich gar nicht ausgesprochen, weil die führenden Geister nicht eigentlich Kampfnaturen waren und weil Päpste und Kardinäle die mächtigsten Förderer des ganzen humanistischen

Treibens waren. Man lebte in einer Lüge, ohne es zu wissen. Solange Italien religiös gerichtet war, gab es auch dort Ketzer und Reformatoren; das Italien der Renaissance war nicht mehr religiös gerichtet, überließ die Reformation der Kirche den rückständigen Barbaren des Nordens, *) überließ die Rechtgläubigkeit dem Pöbel und erfreute sich eines grenzenlosen Libertinismus in allen Fragen des Glaubens und der Sitte. Vorläufig sei nur an Pietro Aretino (1492—1557) erinnert, mit welchem verglichen Heinrich Heine, an Talent etwa ebenbürtig, ein Waisenknabe an Zotenhaftigkeit, Schamlosigkeit und Erpresserei war, der mit der päpstlichen Kurie auf bestem Fuße lebte, gelegentlich Psalmenübersetzungen und fromme Traktätchen lieferte und ernsthaft daran denken konnte, Kardinal zu werden; den Orden des heiligen Petrus hatte der gassenbübische Schurke wirklich erhalten. Von diesem Manne, dem ersten und erfolgreichsten Revolverjournalisten, rührt ganz gewiß die kecke Gotteslästerung her, die in einer langen Reihe von Epigrammen und Grabschriften auf Aretino verewigt worden ist. Ich will dieses Epitaphium in der knappen italienischen Form anführen:

Aretino

„Qui giace l'Aretino, Poeta Tosco,
Che d'ognun disse mal, che di Dio,
Scusandosi col dir: io non lo conosco."

Natürlich lag dem frechen Spötter der Gedanke fern, sich damit zum Agnostizismus zu bekennen und etwa sagen zu wollen: ich weiß von Gott gar nichts, also auch nichts Böses; wer heute das Wort des Aretino als Motto gebrauchen wollte, müßte es erst agnostizistisch umdeuten. Natürlich war die Meinung nur ungefähr: ich habe nicht das Vergnügen, Gott zu kennen, kann also von ihm keine einzige Skandalgeschichte erzählen. Dahinter steckt aber doch eine Gottlosigkeit, die damals nur in dem realpolitischen Italien möglich war und nie und nirgends überboten

*) Die stärkste deutsche Antwort auf den Vorwurf der Barbarei finde ich in dem meisterlichen Totengespräche „Der (vom Himmel) ausgeschlossene Julius". Der kriegerische Papst Julius II. ist gestorben und Petrus verweigert ihm den Eintritt in den Himmel. Julius redet mit äußerster Verachtung von den französischen und deutschen Barbaren; muß aber zugeben, sie seien Menschen, Christen und sogar an Reichtum und Bildung so hervorragend, daß sie den Neid der Italiener erweckt haben. Warum man sie dennoch Barbaren nenne? Darauf erwidert der als sehr verständig geschilderte Schutzengel des Papstes: „Die Italiener sind zwar aus dem Dreck der barbarischsten Völker wie in eine Senkgrube zusammengeflossen, haben aber aus der Sprache der Heiden die Tollheit angenommen, alle außerhalb Italiens geborenen Leute Barbaren zu nennen; und dieser Beiname gilt bei ihnen für schimpflicher als der eines Mörders oder Gotteslästerers." Dieses Totengespräch galt lange für eine Arbeit Huttens; dafür würde sprechen, daß in einem seiner Meisterwerke, dem Göttergespräche „Die Anschauenden", der gleiche Gedanke vorkommt: die Deutschen seien das kultivierteste Volk, die Römer die ärgsten Barbaren.

worden ist; Aretino, der sich vom deutschen Kaiser und vom französischen Könige bald für einen Witz, bald für sein bloßes Schweigen bezahlen ließ, der die kleinen Fürsten seines Landes bald anbettelte, bald bedrohte, der gewerbsmäßige Erpresser schrieb nicht über Gott, weil er Gott nicht für zahlungsfähig hielt, weil er von Gott weder Lohn noch Strafe zu erwarten hatte.

Aretino war nur nach Talent und Gemeinheit ein Ausnahmsmensch; Humanismus
mit geringerer Begabung und ohne Infamie waren die Italiener der Renaissancezeit ohne Religion und ohne Moral. Machiavelli, der dieses Urteil einmal ausspricht, zögert nicht, dem Vorbilde die Schuld zu geben, das von den Geistlichen gegeben werde. Den übelsten Ruf hatten die Humanisten, also die eigentlichen Vertreter der Renaissance des Denkens; mag man auch eingedenk bleiben, daß Italien damals die hohe Lästerschule Europas war, daß die Humanisten selbst einander aus Neid und aus Ruhmsucht mit ausgeklügelten Bosheiten zu verfolgen pflegten, so bleibt doch der Satz in Kraft: die Humanisten waren nach kirchlichen Vorstellungen gottlose, nach bürgerlichen Vorstellungen sittenlose Menschen. Die geistlichen und die weltlichen Fürsten aber huldigten erst recht dem Grundsatze von Rabelais und Goethe: erlaubt ist, was gefällt. Die Ehe, deren sich doch sowohl die Kirche als die Sitte anzunehmen hatte, verlor ihre Bedeutung so sehr, daß in den ersten Familien zwischen Bastarden und ehelichen Kindern kaum mehr ein Unterschied gemacht wurde. Das Fürstenrecht wurde längst nicht mehr auf Gottes Gnade gestützt, sondern nur noch auf die Macht; und wenn es einem Kondottiere gelang, zu Macht zu gelangen, so wohnte er im Recht. Über die Kondottieri werden von den Zeitgenossen Züge genug erzählt, die ihre übermütige Gottlosigkeit beweisen; sie hatten ihre Sach' auf sich gestellt, nicht auf Gott, kaum auf den Teufel. Auf die weitere Gottlosigkeit der Bürger, die so einen Kondottiere gegen ihre Feinde brauchten, aber als den künftigen Tyrannen ihrer Stadt fürchteten, wirft die köstliche Anekdote ein Licht, die auch nur in dem damaligen Italien für wahr gehalten werden konnte. Ein tapferer Kondottiere hatte die Stadt gerettet und man beratschlagte darüber, in wie unerhörter Weise sein unerhörtes Verdienst belohnt werden könnte. Ein weiser Ratsherr drang mit einem überraschenden Vorschlage durch. „Wir wollen ihn umbringen und nachher zu ihm beten als dem Schutzheiligen unserer Stadt."

Man sollte niemals vergessen, daß die Renaissance, im übrigen Europa ein neuer Stil, in Italien selbst eine nationale Bewegung war, ein Sichbesinnen auf die Macht und die Größe der Vorfahren, auf die alten Sitten, auf die alte Haupt- und Heldensprache der Römer. Uns erscheint heute

die Wiederbelebung der griechischen Welt eine der Grundlagen der Renaissance; in Italien selbst gab es hervorragende Neurömer, die von griechischen Studien nichts wissen wollten. Die Ruinen Roms wurden zu Heiligtümern. Die lateinische Sprache, im übrigen Europa nur die gemeinsame Gelehrtensprache, sollte in Italien wieder die gemeinsame Schriftsprache des Volkes werden; Petrarca, Boccaccio und auch Poggio erhofften ihren Ruhm bei der Nachwelt — wie gesagt — von ihren lateinischen Schriften; es lag an ganz anderen Umständen, vielleicht zumeist an dem Emporkommen des bürgerlichen Individualismus und an der tiefen Wirkung von Dantes Lebenswerk, daß diese Hoffnung sich nicht verwirklichte, daß eine italienische Gemeinsprache gegen alle Mundarten sich durchsetzte und fast im Widerspruche gegen den lateinischen Humanismus zur Freude der Welt eine italienische Literatur entstand. Nur diese nationale Literatur ist lebendig geblieben. Zur Renaissancezeit aber wurde alles, was irgend mit dem Staate oder der Kirche, mit Philosophie oder Naturwissenschaft, mit Politik oder Geschichte zu tun hatte, in lateinischer Sprache niedergeschrieben; daß Dante seine Commedia nicht, wie er zuerst geplant, in lateinischen Hexametern gedichtet hatte, wurde von ernsthaften Leuten bedauert. Man taufte die Kinder auf die Namen berühmter Römer. Wären die angesehensten Humanisten nicht Pedanten gewesen, hätten sie das Wesen der Sprache nicht verkannt, hätten sie — was bei ihrer vollkommenen Beherrschung des Latein möglich gewesen wäre — die Schriftsprache der römischen Klassiker weiter entwickelt und dem Begriffsgehalte des 15. Jahrhunderts angepaßt, so hätte vielleicht eine neulateinische, den Schulmeistern barbarisch klingende Schriftsprache den Sieg über die lingua volgare davontragen können. Ich habe es schon einmal gesagt: das barbarische Mönchslatein des Mittelalters war noch eine lebendige Sprache; erst das klassische Latein der Humanisten, die über Gott und die Welt schrieben und doch kein Wort gebrauchten, das sich nicht aus Cicero oder Terentius belegen ließ, erst dieses reine Latein wurde zu einer toten Sprache.

Doch bezog sich die Frage, in welcher Sprache der Ruhm der Väter erneut werden sollte, nur auf die Form; der Inhalt des patriotischen Denkens war jedenfalls die klarere oder unklarere Vorstellung, das Lebensideal der alten Römer müßte von den Enkeln hochgehalten werden. Solange es der Zeit nicht zum Bewußtsein kam, daß eine Verbindung von Christentum und Humanismus eine Unwahrheit war, brauchten die weltlichen und geistlichen Fürsten, die Städte und Vereine bei der Förderung der Humanisten kein schlechtes Gewissen zu haben. Man schien sich gar nicht über einen Geisteszustand zu wundern, der für die antike Mythologie

schwärmte und doch an die alten Götter nicht glaubte, der sich im Denken ausschließlich mit den antiken Philosophen beschäftigte und dennoch der Gewohnheit der Kirchensatzungen treu blieb. Die Humanisten hatten einen sehr schlechten Ruf, wie gesagt; sie galten für eitel, eigensinnig, bestechlich, unordentlich, unzüchtig, ketzerisch, wohl auch für atheistisch; mag man auch viel in Abzug bringen, was die leidige Gelehrtensitte der Zeit den Lästermäulern zu sagen gestattete, so ist doch nicht daran zu zweifeln, daß die meisten Humanisten nicht nur über die Kirche sehr frei dachten, sondern auch über äußere Sitte und innere Anständigkeit. Das schadete ihrem Ansehen nicht, solange die Kirche sich in ihrem Bestande nicht bedroht fühlte. In Deutschland hatte inzwischen Luther, nur als Philologe und Antipapist etwa ein Schüler der Renaissance, sonst ihr Widerpart, nach bescheidenen ketzerischen Anfängen Ernst gemacht mit der Forderung einer Reform an Haupt und Gliedern, und nach wenigen Jahren war die Reformation eine Macht geworden. Jetzt nahm die katholische Kirche ihre ganze Kraft zur Abwehr zusammen und vergaß in den politischen Kämpfen, die zu ihrem Siege im Tridentinum führten, auch die kleinen Gegner im eigenen Lande nicht, die Humanisten; aller Schimpf und aller Klatsch wurde gegen sie verwertet, und als die Gegenreformation mit ihren Bemühungen um die Wiedergewinnung von Frankreich, Süddeutschland, Österreich und Polen einsetzte, war der Humanismus in Italien so gut wie zu Boden geworfen. Nicht die künstlerische Renaissance, die ungefährlich schien und deren Weiterentwicklung man duldete. Was aber zwei Jahrhunderte in der italienischen Christenheit an den Vorstellungen vom Staate und vom Individuum, von Sitte und Religion zerstört hatten, das blieb zerstört; im 13. Jahrhundert waren nur einzelne Gruppen von der allgemeinen Kirche und ihrem Oberhaupte abgefallen; jetzt wurde ein ganzes Volk gewaltsam unter die Herrschaft der Geistlichkeit zurückgezwungen, aber die Verachtung der Geistlichkeit, ein Erbe der Renaissance, blieb, um eine Gelegenheit zum Losbruch abzuwarten. Einige Züge nur mögen belegen, wie stark diese Verachtung der Geistlichkeit zur Blütezeit der Renaissance war.

Einzelne Kondottieri machten aus ihrer Feindschaft gegen Gott gar kein Hehl; einer hatte den Wahlspruch: Feind Gottes und des Mitleids; ein anderer ließ Mönche von einem Turm hinunterwerfen, nur weil er sich über ihr Psalmodieren ärgerte. Unzählige Stellen in Novellen und Schwänken lassen darauf schließen, daß die Mönche dem Volke ebenso verhaßt waren wie den Schreibern, nicht nur die Bettelmönche. Die Inquisition durfte in Italien nicht so unbehindert wüten wie in Spanien, die geistliche Hexenverfolgung nicht so gräßlich wie in Frankreich, Eng-

land und Deutschland. In Italien, dem klassischen Lande des Humanismus, hatte die Bibelkritik ihren Ausgang genommen und die Aufdeckung kirchenhistorischer Fälschungen; aber auch die Verspottung gefälschter Reliquien begann im Mutterlande des Katholizismus.

Die humanistischen Führer waren Skeptiker und Indifferentisten; sie verachteten die Kirche, so wie sie wirklich geworden war, und ließen es dahingestellt, was alles aus einer guten Kirche hätte werden können. Savonarola, ein Eiferer, ein Ketzer, bekämpfte zugleich die Kirche, wie sie geworden war und den heidnischen Humanismus. Das Volk dachte nicht wissenschaftlich, nicht logisch; es folgte ebenso gern dem verstiegenen Savonarola wie den frivolen Humanisten, wenn es nur über die Geistlichkeit lachen durfte. Der feine Boccaccio benützt ja die schon damals alte Fabel von den drei Ringen zur Empfehlung eines positiven, toleranten Deismus; das Volk hält sich an das ebenso alte Schlagwort von den drei Betrügern.

Aufklärung liegt weniger in der Absicht als im Wesen der Renaissance. Im 18. Jahrhundert steigerte sich der bewußte Haß gegen jede positive Religion bis zur Unduldsamkeit gegen das Christentum, bis (bei Parny) zur gotteslästerlichsten Parodie; im 15. Jahrhundert galt der Haß höchstens den Mönchen und was uns heute bei Pulci als Parodie erscheint, war
Pulci eigentlich nur unbefangene Heiterkeit. Luigi Pulci (1432—1484), als Politiker ein Diener und nur als Dichter ein Freund von Lorenzo de' Medici, ist besonders in seinem „Morgante maggiore" charakteristisch für die Renaissance und für Florenz. Weder er noch später Ariosto haben den Plan, das Rittertum oder gar das Christentum zu parodieren; ganz fern sind sie der einsamen Größe eines Cervantes, der den Ritter von der traurigen Gestalt mit allen Mitteln des gröbsten Humors verspottete und dabei wie unabsichtlich die Seele des Rittertums mit edelstem Humor verherrlichte. Bei Pulci ist die Achtung vor der mittelalterlichen, christlichen Sitte noch so groß, daß er den egoistischen Übermenschen der Renaissance in der Gestalt des ungeschlachten Riesen Margutte darstellt, der ihm aber trotz Laster und Gottlosigkeit als ein Ehrenmann gerät. Die Parodien der Anrufungen von Gott, Christus und Maria, die Parodien der schnellen Bekehrungen und Taufen wirken unmittelbar nur als ein lustiges Gelächter über fromme Dichter, die mit so billigen Motiven arbeiteten; aber nur ein vollkommener Indifferentist konnte die Komik so stark empfinden und so unbefangen gestalten. Übrigens ist Pulci auch künstlerisch betrachtet noch ein ganzer Dichter, wenn man ihn mit den inzwischen überflüssig gewordenen und darum rohen Parodisten der Folgezeit vergleicht, einem Scarron und einem Blumauer.

Die begriffliche, folgerichtige Entwicklung des Humanismus zur Gottlosigkeit vollzog sich langsam erst außerhalb Italiens durch französische und deutsche Gelehrte, auch wohl durch ausgewanderte Italiener; in Italien selbst war die Verbindung mit den Kirchenfürsten zu eng, waren die weltlichen Fürsten zu häufig politisch an Rom gebunden, als daß die Rücksichten auf die Kirche nicht gewahrt worden wären. Man brachte es fertig, sich in allen Punkten zum Katholizismus zu bekennen und dabei im vertrauten Kreise auf die Philosophie des beinahe legendar gewordenen Epikuros zu schwören: der Weltlauf gehe ohne Vorsehung weiter, die Welt sei durch Zufall entstanden, von einer Unsterblichkeit der Seele könne die Rede nicht sein. Dieser Epikureismus der Humanisten kann um so weniger überraschen, als damals sehr viele Päpste und Kardinäle praktische Epikureer (im übelsten Sinne des Wortes) waren. Diese Reihe von unchristlichen Päpsten, die über den Literaten Pius II., über den Soldaten Julius II., über das Scheusal Alexander VI. zu dem viel zu hoch gepriesenen Leo X. führt —, diese Reihe heidnischer Päpste war wirklich nur als Folgeerscheinung des Rinascimento möglich. Solchen Päpsten war es nicht nur denkbar, sondern ausführbar, der gesamten Christenheit mit den alten Fabeln das kleine wie das große Geld zu erpressen und die gehäuften Schätze in den Dienst der künstlerischen Renaissance zu stellen, so weit sie nicht vorher von Nepoten und Kurtisanen verschlungen wurden. Die nationalen Richtungen des Rinascimento benützte man politisch, mit den wissenschaftlichen Bestrebungen fand man sich ab, der künstlerischen Renaissance glaubte man sich mit Feuereifer hingeben zu dürfen, und merkte nicht oder wollte nicht merken, daß diese Kunst, der mittelalterlichen gegenüber, heidnische Sinnlichkeit war, weltlicher Luxus, keinesfalls Christentum, weder die christliche Religion noch die Religion Jesu Christi. Auch die klügsten Päpste sahen den Abgrund nicht, dem ihre verweltlichte Kirche zustrebte, überhörten die Reformrufe, die schon längst Abschaffung des Luxus in der Kirche verlangt hatten. Seit ihrem Siege über das deutsche Kaisertum fühlten sich die Päpste als die Herren der Welt und hofften darauf, allmählich, trotz aller kleinen Kriege, mit allen Nationalkönigen Konkordate schließen zu können, d. h. Abkommen über die Teilung der Beute. Glaubensheuchelei gab es am römischen Hofe nur in offiziellen Kundgebungen, im Leben und Handeln herrschte unbeschränkter Libertinismus. Erst seit dem Tridentinum, erst seitdem die Kirche die drohende Gefahr erkannt hatte, kam es zu dem ungeschriebenen Dogma: der Statthalter Christi darf kein Unchrist sein. Es ist das unleugbare Verdienst der Jesuiten, diese Vorsicht bei den Papstwahlen durchgesetzt zu haben. Skandale wurden nach Möglichkeit verhütet.

Epikureismus der Renaissance

Enea Silvio

Der skandalöseste unter allen Päpsten der guten alten Zeit war nach meinem Gefühl nicht Bonifazius VIII., nicht Alexander VI., sondern just der erste der Renaissancepäpste, Pius II., der Humanist, der Literat auf dem Stuhle Petri. Als Schriftsteller vielseitig begabt, als Mensch ein angenehmer Schwerenöter, in moralischen Dingen schlimm, nach seiner religiösen Überzeugung ein Unchrist. Ein Bild des Mannes wäre um so leichter zu zeichnen, als Pius II. ein Vielschreiber war und — wie gesagt — Heuchelei noch nicht zu den Lastern des römischen Hofes gehörte; man glaubte noch, sich gehen lassen zu dürfen. Ich muß mich mit dem Herausgreifen einiger Züge begnügen.

Enea Silvio de Piccolomini (geb. 1405, gest. 1464) nahm, als er wahrhaftig und unter dem Jubel des Volkes 1458 zum Papste gewählt wurde, den Namen Pius wahrscheinlich darum an, weil dem Humanisten der pius Aeneas des Virgilius ein vornehmerer Namenspatron schien als irgendein christlicher Heiliger; Virgilius war immer noch der Dichter, Äneas (pius bedeutete gar nicht Frömmigkeit, am wenigsten christliche Frömmigkeit) der römische Nationalheld. Als Papst Pius II. führte dieser Enea den Ursprung seiner Familie auf Romulus zurück; so etwas war damals Modesache. Enea Silvio sollte als armer Adeliger entweder Jura studieren oder Geistlicher werden; er wurde Humanist, d. h. Literat, und brachte es bereits in jungen Jahren zu der Stellung eines Sekretärs bei einem der Kardinäle am Basler Konzil. Ohne Anhänglichkeit an einen Brotherrn, ohne feste Parteinahme in den Fragen des Konzils — es handelte sich bekanntlich um nicht mehr und um nicht weniger als um die entscheidende Frage, ob die oberste Kirchengewalt beim Papste oder beim Konzil wäre — wechselte der zu allem fähige Sekretär Partei und Parteiüberzeugung vielleicht noch häufiger als seinen Bettschatz (wir wissen nur von zwei unehelichen Kindern, die ihm in diesen Jahren von zwei Müttern geboren wurden); in den kirchlichen Fragen unterstützte er, auch mit der Feder, alle paar Monate eine andere Partei.

Als Gesandter des Basler Konzils kam er 1442 an den Reichstag von Frankfurt a. M. und fand bald Gelegenheit, sich dem Kaiser Friedrich III. zu nähern, mit schwülstigen und stark erotischen Gedichten, für die ihn der deutsche Kaiser, der in Deutschland ebenso fremd war wie in Italien, zum Dichter krönte. Bessere als Enea Silvio, Petrarca nämlich und Hutten, haben diese Komödie nicht verschmäht. Ich brauche nicht erst zu versichern, daß ich dem siebenunddreißigjährigen Manne weder aus der Lüsternheit seiner damaligen und seiner späteren Verse einen Vorwurf machen will, noch aus der Frivolität des Geschlechtslebens, das er jetzt in Wien und Wiener-Neustadt am Hofe des Kaisers führte; er war nämlich in den

Dienst des Kaisers getreten und stieg da rasch empor. Nicht einmal aus seiner liederlichen Komödie „Chrisis“ oder aus seiner Geschlechtsbeichte an seinen alten Vater will ich ihm einen Strick drehen; zotige Possen wurden von den besten Männern zur Freude der kultiviertesten Kardinäle geschrieben (man denke nur an Machiavellis „Mandragola“) und zwischen Vätern und Söhnen war schamvolle Zurückhaltung über den Zeugungsvorgang nicht mehr oder noch nicht üblich. Auch daß Enea Silvio bereits Subdiakon war, macht mir natürlich nichts aus; nur die kühne Behauptung des nur katholischen Geschichtschreibers Janssen muß doch entschieden abgelehnt werden, als wäre bei Enea Silvio damals durch die Gnade Gottes der Geist der Askese zum Durchbruch gekommen. Weil er gelegentlich auch fromme Redensarten macht. In dem gleichen Briefe, auf den sich Janssen bezieht, gesteht Enea, zynisch wie immer, er habe sich nur an Venus den Magen überladen, er könne Wollust weder empfinden noch gewähren, seine erzwungene Keuschheit habe kein moralisches Verdienst.

Er gab den Weibern den Abschied, weil seine Lüsternheit nicht größer war als seine Kraft, und lebte von nun an, kaum über vierzig Jahre alt, den Lastern der Greise: dem Geldgeiz und dem Ehrgeiz. In den kirchlichen Kämpfen betrog er die beiden Gegenpäpste und seinen Kaiser dazu. Er half die kirchlichen Freiheiten vernichten, die das Basler Konzil errungen hatte, und wurde für seine immer zweideutige Haltung vom Kaiser zum Reichsfürsten ernannt, vom siegreichen Papste zum Bischof und endlich (1456) zum Kardinal. Zwei Jahre später schon wurde er zum Papste gewählt, auf Betreiben des späteren Alexanders VI.

Es fehlt im Bilde dieses Enea Silvio de Piccolomini nicht an Zügen, die noch heute seine schriftstellernden Kollegen mit einigem Humor menschlich schöne Züge nennen könnten. So äußerte er einen lebhaften Lokalpatriotismus für die Stadt Siena, in deren Weichbilde er geboren war; es war nicht der berüchtigte Nepotismus (der ihm übrigens auch nicht fremd war), wenn er auch entferntere Verwandte, ja jeden Sienesen begünstigte; vielleicht ist es wahr, daß er die Heiligsprechung der Catarina (1461) nur darum vollzog, weil sie aus Siena gebürtig war und der Papst seiner Heimat eine so vorzügliche Heilige gönnte. So scheint ein humanistischer Idealismus mitgesprochen zu haben, da er als Sekretär, als Bischof, als Kardinal und endlich als Papst über zehn Jahre lang einen Kreuzzug gegen die Türken betrieb, die (1453) Konstantinopel erobert hatten und die Kultur des Abendlandes ernstlich bedrohten: den christlichen Glauben und die griechischen Handschriften. Der Gegensatz zwischen dem Geiste der einstigen, der frommen Kreuzzüge und dem

Geiste dieser neuen Türkenhetze ließe sich vortrefflich an dem Vorgehen des Papstes Pius II. aufzeigen. Auch in den echten Kreuzzügen hatten Geldfragen und andere selbstsüchtige Beweggründe eine Rolle gespielt, bei den Fürsten und bei den Kreuzfahrern, jetzt aber handelte es sich nur um Geld und wieder nur um Geld, das mit äußerster Schlauheit von Geistlichen und Laien, auch von Juden erpreßt werden sollte. Die Schwierigkeiten schienen erst behoben, als eine Art von Börsenspekulation die Mittel zu gewähren versprach: die Aufdeckung reicher Alaungruben. Pius II. wäre aber nicht ein begabter Literat gewesen, wenn er nicht vorher, als die Sache schief zu gehen schien, auf den tollen Einfall gekommen wäre, eine Schrift zur Bekehrung des Sultans abzufassen. Warum sollte Mohammed II. nicht katholisch werden, da er doch, wie man erzählte, auch an den Islam nicht glaubte? Auf den sinnlosen Literateneinfall folgte ein verzweifelter Versuch, die alten Reliquienwunder wieder aufzufrischen; der Kopf des angeblich in Patras gekreuzigten Apostels Andreas — der war als ein Bruder von Petrus so ungefähr ein Onkel der Römer — wurde „entdeckt" und mit großem Pompe nach Rom gebracht. Dann kam die Sache mit den Alaungruben und der halb gelähmte Papst ließ sich nicht länger abhalten, den Kreuzzug zu beginnen und sich persönlich an die Spitze zu stellen. Er starb in Ancona, bevor die Flotte auslaufen konnte. Die italienischen Humanisten hatten nicht wenig über den ganzen Kreuzzug und über die Reliquie des Apostels Andreas gespottet; Filelfo, ein schmutziger Humanist, der ein Lehrer des Papstes gewesen war und nachher in seinen Erwartungen getäuscht wurde, schrieb Pamphlete gegen Pius II., in denen auch die Motive des Kreuzzuges abscheulich verzerrt wurden. Hierin wurde dem humanistischen Papste ein Unrecht zugefügt; er war ein Unchrist, doch hinter dem Abenteuer einer Kreuzfahrt gegen die Türken steckte, wenn nicht alte Frömmigkeit, so doch eine gewisse neue Romantik und ehrliche Sorge vor der Türkengefahr.

Daß diese wirklich drohende Gefahr nicht allgemein gewürdigt wurde, wenigstens nicht so als Schmach empfunden wie dreihundert Jahre früher der Verlust der heiligen Stätten Palästinas an die Sarazenen, das ist ein weiterer Unterschied zwischen der Renaissance und dem frommen Mittelalter. In Deutschland wenigstens antwortete den Geldforderungen des Papstes eine Stimmung, die kaum anders klingt als fünfzig Jahre später in den wildesten antipäpstlichen Dialogen Huttens. Der Mann, der zwar ohne dichterische Begabung, aber mit gleicher Vaterlandsliebe wie Hutten gegen Pius II. auftrat, verdient an dieser Stelle um so mehr ein kleines Denkmal, als auch die protestantische Geschichtschreibung ihm nicht gerecht worden ist; man wollte es nicht gelten lassen, daß er ein

unkirchlicher Luther war, ein besserer Deutscher als Luther. Sein Name, Gregor von Heimburg (geb. bald nach 1400, gest. 1472), ist beim deutschen Volke verschollen; nur Fachgelehrte wissen von ihm.

Gregor von Heimburg

Er war Jurist und Humanist, auf dem Basler Konzil in enger persönlicher Beziehung zu Enea Silvio, dann, als Syndikus und Vertreter der Stadt Nürnberg, der geistige Führer der Reichspartei, die unter anderen Kirchenreformen auch Abschaffung der Gelderpressungen verlangte. Zwischen ihm und Pius II. entwickelte sich der kirchenpolitische Gegensatz zu einem persönlichen Hasse. Nur daraus läßt sich die Szene erklären, die sich 1459 zu Mantua abspielte. Pius II. hatte dorthin anstatt eines Konzils, das er zu scheuen Ursache hatte, einen weltlichen Fürstentag einberufen; über die Steuern zum Kreuzzuge sollte verhandelt werden. Gregor von Heimburg, der so stattlich, deutsch und heldisch aussah, wie gefällige Maler den kleinen und kränklichen Ritter Ulrich von Hutten gern darstellen, richtete eine Rede gegen den Papst, die ebenso scharf war wie vorher seine Schrift. Der deutsche Jurist, der als Vertreter eines österreichischen Erzherzogs erschienen war, lehnte nicht nur jede Verpflichtung Deutschlands zur Heeresfolge ab, sondern machte sich auch über den Papst-Humanisten lustig, der die amouröse Gattung der Literatur über die Alpen gebracht hätte. Und er war so unhöflich, in Gegenwart des Heiligen Vaters nicht einmal sein Barett abzunehmen; die ironische Entschuldigung des martialischen Mannes, er wollte sich keinen Schnupfen holen, machte die Sache nur noch schlimmer.

Gregor von Heimburg, wahrscheinlich aus fränkischem Adel, schrieb schlechtes Latein und schlechtes Deutsch, aber er verstand sich auf deutsche Hiebe. Auf dem Basler Konzil kämpfte Heimburg (oder wie er sich sonst schrieb) für die Beschränkung des päpstlichen Absolutismus neben einigen guten Deutschen; für den Abfall von den Beschlüssen des Konzils wurde der Cusaner mit dem Kardinalat belohnt, Enea Silvio wurde Papst. Heimburg blieb seiner Überzeugung treu. Er veröffentlichte (gegen 1443) anonym eine sehr grobe Schrift gegen die Alleinherrschaft des Papstes. In keinem Lande Europas erlaube sich der Papst so viel gegen den weltlichen Fürsten wie in Deutschland; die Theologen, die den Papst über den Kaiser stellten, seien bestochen. „Die große Hure hat ihre Liebhaber trunken gemacht.“ Die Renegaten mochten sich getroffen fühlen, die beiden berühmtesten Schriftsteller der Zeit, der Kardinal von Cusa und Enea Silvio, der ja bald darauf zum Papste gewählt wurde; sie waren überall die Gegner des armen Juristen, der die Interessen deutscher Fürsten vertrat, aber sie waren außerdem seine Todfeinde um seiner romfeindlichen Gesinnung willen. Auf die logischen Gründe Heimburgs

antwortete Pius II. mit einem Bannstrahle und der Cusaner, jetzt der Bischof von Brixen und von maßlos politischem Ehrgeize erfüllt, stand in den Streitigkeiten mit seinem Landesherrn wieder dem tapferen Heimburg gegenüber. Den hatte der Herzog von Tirol zu seinem Sachwalter erwählt. Heimburg gab eine neue Schrift gegen den päpstlichen Primat heraus, appellierte vom unfehlbaren Papste an ein gegenwärtiges oder künftiges Konzil, nannte Pius II. einen Ketzer und versetzte auch dem Cusaner einige Jagdhiebe. In dieser Polemik entschlüpften dem deutschen Juristen nicht nur höchst unchristliche, sondern geradezu gottlose Sätze. Der Papst und der Kardinal hatten den Aufruf zu einem neuen Türkenkrieg wie eine Geldspekulation behandelt; da rief der staatsmännische Heimburg dazwischen: seine Hoffnung so allein auf Gott zu setzen, heiße soviel wie die Sache ohne Vernunft dem Zufall überlassen. Heimburg schrieb auch eine Verteidigung des Herzogs von Tirol, die sehr feine Gedanken über den Glaubensbegriff enthält. Es scheint, daß der Cusaner, den eine falsche Einstellung unseres Blickes immer nur als einen Philosophen sieht, den Plan faßte, den gefährlichen deutschen Widersacher widerrechtlich gefangensetzen und als einen Ketzer (wegen der Treue zu den Beschlüssen des Basler Konzils) verbrennen zu lassen. Heimburg ließ sich nicht schrecken; frei und politisch wie Hutten predigte er weiter einen Kulturkampf: die Selbstherrlichkeit des deutschen Reichs. Immer heftiger wurden die persönlichen Ausfälle gegen den Kardinal; einmal wird er ein Esel genannt, über seinen Familiennamen (Krebs) wird wohlfeil gespottet und der Inhalt seiner philosophischen Bücher als magische Geisterseherei verhöhnt. Aber mit großen Herren ist nicht gut Kirschen essen. Kurz vor dem fast gleichzeitigen Tode des Kardinals und des Papstes schloß der Herzog von Tirol seinen Frieden mit Rom; Heimburg wurde von Vergleich und Absolution ausgeschlossen, vielleicht nur vom Herzoge vergessen, wahrscheinlich ein Opfer des Hasses seiner sterbenden Feinde. Der alternde Mann flüchtete zu Georg von Podiebrad, dem Könige von Böhmen, der den Plan hegte und hegen durfte, die Kronen Böhmens und Ungarns, des deutschen Reichs und Konstantinopels auf seinem Haupte zu vereinigen, für sein Haus. Heimburg hätte gern diesem neuen Herrn gedient, der als Utraquist ein Feind Roms war und ihm Gelegenheit gegeben hätte, in großen Verhältnissen zu wirken: den freien Ideen des Hussitismus zum Siege zu verhelfen. Die Ungeduld des Königs und seines ältesten Sohnes führten zu einer Niederlage. Noch einmal raffte sich Heimburg zu einer wilden Denkschrift gegen den Papst auf und gegen den „schelmigen" Kaiser Friedrich III. Der neue Papst, Paul II. (Goethe faßte einmal den Plan, im „Ewigen Juden" diesen schönen und eiteln

Statthalter Christi dem Heiland als Kontrastfigur gegenüberzustellen), triumphierte über Georg von Podiebrad, die „Oblater" über die „Kelcher"; und als der König von Böhmen (1471) starb, stand der greise Heimburg wieder auf dem Markte und niemand wollte ihn mehr dingen. Er wurde auch aus Böhmen verwiesen; um seiner armen Familie willen bequemte sich der müde Kämpfer zu einigen rechtgläubigen Redensarten, die wie ein Widerruf klangen und ihn kurz vor seinem Tode vom Kirchenbanne lösten. Hätte er nur fünfzig Jahre später gelebt, unter würdigeren Fürsten, dann hätte er vielleicht das Andenken hinterlassen können, das ihm versagt geblieben ist: in seinem geliebten Deutschland als ein Retter und Geistesbefreier gewirkt zu haben. Er war ein Charakter, und so unterlag er dem charakterlosen Enea Silvio.

Und dieser Pius II., der auf seinem Wege zum päpstlichen Stuhle so vielen Herren gedient hatte, eigentlich immer im Geiste seiner Zeit ein Redner und Schreiber der Kirchenreform war, die auf den Konzilien von Konstanz und Basel zur Unterwerfung der Päpste unter die allgemeine Kirche zu führen schien, dieser Pius II. hatte den Mut, durch die Bulle „Execrabilis" (1460) jedes Streben nach einer Reform, jede Berufung auf ein Konzil mit dem Banne zu belegen. Nur daß ein päpstlicher Bannspruch seine Wirkung verloren hatte. Erst das Tridentinum befestigte wieder die römische Macht in den katholisch gebliebenen Ländern. Pius setzte seinen Willen nirgends durch, nicht in Frankreich, nicht in Böhmen, nicht in Tirol, nur daß er etwa in dem immer uneinigen Deutschland einen Sieg über den Erzbischof von Mainz davontrug und daß er mitschuldig daran war, wenn den böhmischen Utraquisten das Wort gebrochen wurde, das ihnen freie Religionsübung verhieß. Der Widerspruch zwischen den Gesinnungen des Humanisten Enea Silvio und der Politik des Papstes Pius II. führte zu einem Ereignisse, das den Anhängern des Papsttums erst recht als ein Skandal erscheinen müßte; umsonst hatte Pius II. als Papst die Schriften des Enea Silvio preisgegeben, umsonst hatte er seine Bücher aus der Zeit des Basler Konzils ausdrücklich widerrufen, seine reformfreundlichen Reden und Abhandlungen kamen dennoch auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher. Ein Papst auf dem Index, das war doch nur zur Zeit der Renaissance möglich. Pius II.

Aber Pius II. war auch als Papst nicht gänzlich von seinem Humanismus abgefallen. Dahin gehört vielleicht nicht sein ehrliches Wort: aus guten Gründen sei den Geistlichen die Ehe verboten worden, aus besseren Gründen müsse sie ihnen wieder gestattet werden. Dahin gehört aber seine verklausulierte Äußerung, das Christentum verdanke seine Welt-

stellung nur seiner Moral, also nicht den Glaubenslehren. Wir werden diesem ketzerischen Gedanken bei dem berüchtigten Atheisten Campanella und so ungefähr auch bei dem protestantischen Modernisten Schleiermacher wieder begegnen.

In der Umwelt solcher Päpste gelangten die Humanisten nicht zu der inneren Freiheit, sich selbst und ihren Lesern Rechenschaft zu geben über die logische Untersuchung der letzten Fragen, aber sie hatten vor dem Einsetzen der Gegenreformation mitunter (nicht immer) genug äußere Freiheit, um an den Grundlagen des Glaubens zerstörende Kritik zu üben; Valla konnte die Verfasser des Alten und des Neuen Testaments fast wie weltliche Historiker behandeln; ein Arzt in Bologna wurde verhaftet (kam aber mit einer Verwarnung davon), als er die wunderbare Geburt Jesu und die Wandlung leugnete, ja sogar das Ende des Christentums voraussagte; Philosophen und Kondottieri beriefen sich auf das Fatum oder auf die Fortuna, als ob sie von einer göttlichen Vorsehung nie etwas gehört hätten. Die Vermischung von christlichen und heidnischen Begriffen der Mythologie mag man als eine nur sprachliche Mode ansehen; was dahinter steckte, war dennoch echte Renaissance: man gewöhnte sich daran, spielerisch von Göttern zu reden, an die man nicht glaubte.

Astrologie

Von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts unterschied sich der Libertinismus der Renaissance übrigens auch dadurch, daß die Wissenschaft vollständig mit einem Aberglauben durchsetzt war, den man als antik verehrte, der aber zumeist von den Arabern herübergenommen war: mit dem Glauben an eine — so könnte man sagen — Sternenvorsehung. Päpste und Kondottieri ließen die Sterne nach der günstigen Stunde für wichtige Unternehmungen befragen (nur Pius II. teilte diesen okkultistischen Aberglauben nicht), auch Stadtgemeinden hielten sich besondere Astrologen, und selbstverständlich blieben die Universitäten nicht zurück; es gab ohne Widerspruch Professuren der Astrologie, wie es heute ohne Widerspruch Professuren der Theologie gibt. Die Beherrschung dieses Hexeneinmaleins gehörte mit zu der gelehrten Bildung. Die besten Köpfe begnügten sich dem Unfug gegenüber mit der Behauptung, der Mensch habe dennoch einen freien Willen und könne sich mehr oder weniger gegen die Sternenvorsehung auflehnen; Pico della Mirandola hatte ganz recht, wenn er in einem gründlichen Buche verlangte, man müßte zwischen dem Sternenglauben und dem christlichen Glauben, zwischen den Planetengöttern und dem dreieinigen christlichen Gotte wählen. Bei anderen Formen des Aberglaubens, bei dem Glauben an Wunderzeichen und Wahrsagerei, ist es schwer zu entscheiden, ob die Humanisten alte Vorstellungen des Volkes teilten oder ob sie nur literarisch die Vor-

stellungen aus antiken Büchern übernahmen. Über Zauberei und Hexerei machte man sich in Italien sehr früh lustig, ohne aber so grundsätzlich wie später im Norden Zauberwahn und Hexenwahn zu bekämpfen; die dringende Veranlassung fehlte, weil der bestialische Wahnsinn der Hexenverfolgung in Italien (aus politischen Gründen) nicht so schamlos auftrat wie in Frankreich und in Deutschland. Wie schon erwähnt.

Will man das Verhältnis der Renaissance zur Kirche kurz zusammenfassen, so kann man sagen: diese köstlichen, in der Kunst meisterlichen, im Denken oberflächlichen Italiener dachten (um ein Wort Ariostos mit Burckhardt auf sie anzuwenden) nicht über das Dach hinaus. Alle waren sie vom Glauben abgefallen, aber einen förmlichen Abfall zu vollziehen, hielten sie nicht für nötig. In Venedig, in Florenz, am Ende auch gelegentlich in Rom konnte man als Handelsherr, als Dichter und sogar als Staatsmann ungestört leben, ohne ein guter Christ zu sein, in einer Art von Privatreligion, solange man nur kein öffentliches Ärgernis erregte. Die Unsterblichkeit der Seele, eine Lehre doch, mit welcher die Macht der Kirche stehen oder fallen mußte, wurde zu einer sehr umstrittenen Frage; zu Anfang des 16. Jahrhunderts wurde die Unsterblichkeit vom Papste ex cathedra verteidigt, bald darauf von Pomponazzi philosophisch widerlegt. Wenn es aber ein grobsinnliches Weiterleben nach dem Tode nicht gab, wenn ein Schattendasein (wie bei Homeros) an die Stelle der Hölle und des Fegefeuers trat, wenn die Seele gar nach dem Tode zu einer Allseele heimkehrte, dann war es vorüber mit allen jenseitigen Belohnungen und Strafen, mit allem, was drum und dran hing, mit Erlösung und mit Auferstehung. Und auf diesem Boden standen die Renaissancemenschen; nur wenige leugneten die Dogmen des Glaubensbekenntnisses, sehr viele aber lachten über die Unsterblichkeit der Seele. So kam es, daß sie den allerchristlichsten Begriff, den der Sünde, nicht mehr auf sich wirken ließen, daß sie die Reue (um das Wort Nietzsches zu bemühen) für unanständig hielten. In Deutschland führte der Zorn über geistliche Ausbeutung zu der Ketzerei der Reformation, in England entwickelte sich hundert Jahre später die Kritik zum Deismus oder zu einer unchristlichen Vernunftreligion; in Italien fiel man weder von der römischen Kirche ab, noch vom Christentum, aber schon im 15. Jahrhundert herrschte da bei der Oberschicht eine Weltanschauung, die eigentlich gründlicher aufräumte als Reformation und Deismus. Gottesleugnung in Worten oder gar Materialismus war es nicht, wohl aber (wie bei Lorenzo de' Medici) ein platonischer Naturalismus, der mit den hergebrachten Redensarten eines antiken Theismus schlecht genug verchristelt wurde. Wer im irdischen Leben nur noch das Walten unabwendbarer Naturgesetze sah, wer dazu

Unsterblichkeit der Seele

an eine Fortdauer seiner individuellen Seele nicht glaubte, der hatte kein Interesse mehr an Gott, weder diesseits noch jenseits.

Ich werde erst im nächsten Bande eine zusammenfassende Darstellung der Wirkung zu geben versuchen, welche die Renaissance, als sie europäisch geworden war, mittelbar auf die Religion übte, unmittelbar auf die Lehren von Staat und Natur; wir werden da sehen, wie der christliche Gott, der nahezu ein Jahrtausend hindurch die Welt regiert und die Haare auf dem Kopfe jedes Menschen gezählt hatte, fast über Nacht obdachlos wurde durch die neue Astronomie, dazu arbeitslos durch die zur Anerkennung gelangten Naturgesetze. Einstweilen soll uns noch die Bewegung des italienischen Rinascimento beschäftigen, die unmittelbar an den Dogmen der Kirche rüttelte und schon früh zur Leugnung der beiden Hauptlehren führte: der Unsterblichkeit der Seele und der Dreifaltigkeit des einen Gottes. Es ist aber nötig, vorher noch auf einige Strömungen hinzuweisen, die im Rinascimento mündeten, das wir bisher zu einseitig als eine Äußerung des neu erwachten nationalen Geistes betrachtet haben.

Rückgang der Theologie

Da ist zunächst ein Rückgang der Theologie und der theologischen Fakultät zu beobachten, ein sehr langsamer Rückgang freilich, denn abgeschafft ist diese Fakultät an den Universitäten heute noch nicht; es ist wahrlich, als ob der moderne Staat immer noch Professoren der Astrologie besolden wollte. Der Rückgang begann damit, daß die Juristen und die Ärzte über die widervernünftige Logik der Kirche zu lachen anfingen. Man hat den alten Griechen Mangel an Kritik, Mangel an Verifizierung der behaupteten Tatsachen vorgeworfen; mit Recht; aber die antike Kritiklosigkeit war doch noch gesunder Menschenverstand, wenn man sie mit dem Gedankengange vergleicht, der zur Zeit der Scholastik über Recht und Unrecht des Angeklagten, über Tod und Leben des Kranken zu entscheiden sich anmaßte. Das Beweisverfahren, das noch zur Zeit der Hexenprozesse angewandt wurde, ist ja nicht eine grauenhafte Satire, sondern geschichtliche Wahrheit: die Hexe wird ins Wasser geworfen; ihre Unschuld gilt für erwiesen, wenn sie ersäuft, ihre Schuld, wenn sie oben schwimmt. So war es überall, in Fragen des Rechts wie in Fragen der Heilkunde. Die Begriffe der Ursache und der Folge, der psychologischen wie der physiologischen Kausalität waren nicht vorhanden, mußten von Juristen und Ärzten neu entdeckt werden. Aus den Schriften, die Römer und Griechen hinterlassen hatten. Es half nichts, daß die Kirche die bisherige Wundersucht gegen die Neuerer verteidigte; die Fürsten hielten es aus Machtgier mit den Juristen (ungefähr seit Philipp dem Schönen von Frankreich), aus unchristlicher Todesangst mit den naturalistischen Ärzten, und wenn diese

Juden gewesen wären; es ist bekannt, daß in jenen Jahrhunderten jüdische Gelehrte, die die Medizin neben anderen Wissenschaften betrieben und darum vom Volke wie von der Sorbonne (1306) als Atheisten gehaßt wurden, sehr häufig die Leibärzte weltlicher und geistlicher Fürsten waren.

Der Umstand, daß auch Juristen und Ärzte sich zuletzt nicht auf zeitgenössische Schriften beriefen, sondern auf Justinianus und Hippokrates, erinnert uns wieder daran, daß das Rinascimento in seinen Anfängen eine Flucht war aus der Barbarei der Gegenwart in die antike Kultur. In eine Bücherkultur, weil es eine Bewegung in der Gelehrtenwelt war. Gerade im Buchwesen vollzog sich aber zur Blütezeit der Renaissance eine Revolution von außerordentlicher Bedeutung: durch Buchdruck
die Erfindung des Buchdrucks, die wahrscheinlich eine deutsche Erfindung war. Man könnte dieses Ereignis sehr hübsch mit der anderen Erfindung der Zeit zusammenstellen: der der Schußwaffen. Könnte sogar Jahreszahlen nennen. Bei der Eroberung von Konstantinopel hatte das grobe Geschütz der Türken als eine neue Waffe die Entscheidung herbeigeführt, und einer der allerersten Drucke (1454) ist eine Vermahnung an die Christen, den siegreichen Türken Widerstand zu leisten. Ohne Zweifel hat auch das unleugbare Übergewicht der Schußwaffen über Schwerter und Lanzen dazu beigetragen, die Christenheit von ihrer Wundersucht zu befreien; es wäre gar zu merkwürdig gewesen, wenn der alte Gott der Schlachten aus höherem Ratschluß immer auf Seite derjenigen Partei gewesen wäre, die das gröbste Geschütz besaß. Man könnte ebenso hübsch das gemeine Metall erwähnen, das hier zum Gießen von Kugeln, dort zum Gießen von Lettern benutzt wurde. Die Erfindung des Buchdrucks hat aber denn doch stärker und rascher auf die geistige Befreiung eingewirkt als die Benützung des Schießpulvers zur Herstellung von Kanonen. (Als eine „Kunst" wurde der Buchdruck ebenso bewertet wie die „Artillerie".)

Nur sollte man beim Staunen über die Wirkungen des Buchdrucks nicht eine scheinbare Kleinigkeit vergessen: daß nämlich allerdings die ungeheure Vermehrung der Bücher (von 1470 bis 1500 mögen wohl zehntausend Bücher und Flugschriften erschienen sein, die meisten in Italien, fast der ganze Rest in Frankreich und in Deutschland) der Verbreitung der Aufklärung diente oder der Ausdehnung einer Revolution, wie die Reformation eine war, daß aber eine Wechselwirkung nicht zu übersehen ist, daß das Bedürfnis nach Aufklärung oder Revolution, das Bedürfnis nach Abschriften die Erfindung des Buchdrucks erst gezeitigt hatte. Die Buchdrucker, die ihre eigenen Verleger waren, erfanden sich eine kostspielige Maschine für den Ersatz von Buchabschriften, als die Nachfrage nach Büchern groß genug war. Man kann also beide Behauptungen mit

gleichem Rechte aufstellen: der Buchdruck hat die Geistesbefreiung beschleunigt und die Geistesbefreiung hat sich den Buchdruck geschaffen. Die Zahl der Bücher wuchs, weil die Nachfrage größer und größer wurde; aber auch die Zahl der Leser wuchs, weil die Bücher häufiger und billiger waren, ohne übrigens darum schlechter zu werden.

Mit diesem Umstande nun, mit der Wechselwirkung von Bedürfnis und Befriedigung des Lesehungers, hängt zusammen der Wettstreit zwischen Kanzel und Presse, der unmittelbar nach Erfindung der Buchdruckerkunst mit den ersten religiösen Flugschriften begann und heute noch nicht mit dem entscheidenden Siege der einen oder der anderen Mitteilungsform beendet worden ist. Heute noch führt z. B. die katholische Kirche ihre mehr modernen Kriege, die politischen, in der Presse, ihren althergebrachten Glaubenskrieg auf der Kanzel. Man wird die Rückständigkeit dieses Waffengebrauchs besser verstehen lernen, wenn ich an verwandte Rückständigkeiten auf ganz anderen Gebieten erinnert habe. Da haben wir auf unseren alten Universitäten ordentliche Professoren, die davon und dafür leben, daß sie ihren Studenten Kompendien vorlesen, die mit geringerem Aufwande von Zeit und Geld aus gedruckten Büchern zu holen wären; ein halbes Jahrtausend hat nicht genügt, dem Buchdruck zum Siege zu verhelfen über die mittelmäßigen Professoren, die weder durch das Feuer ihrer Beredsamkeit, noch durch den Zauber ihrer Persönlichkeit das Buch zu überbieten vermögen. Da haben wir die Parlamente, in denen die Redner — es ist sprichwörtlich geworden — zum Fenster hinaus reden, d. h. mit ihren Gedanken oder Phrasen keine Wirkung auf ihre Kollegen hoffen, sondern einzig und allein auf ihre Parteigenossen im Lande. Ein alter Aberglaube wirkt nach: der gesprochenen Rede des Professors, des Abgeordneten wird eine höhere Weihe beigelegt als einem Zeitungsaufsatze desselben Professors, desselben Abgeordneten. In den ersten Jahrzehnten des Buchdrucks schien die Entwicklung einen schnelleren Schritt nehmen zu wollen: der gedruckten Vermahnung des Flugblatts wurde keine geringere Weihe beigelegt als der gesprochenen Vermahnung des Kanzelpredigers. Der Wortaberglaube haftete auch noch am gedruckten Worte; der Drucker war ein Zauberer; wer lesen konnte, war ein Zauberlehrling. Nicht erst die Heißsporne der Reformation, schon die Bücherhändler auf den Messen verkündeten die Forderung der neuen Zeit: das Buch ersetze die Predigt. Also jedermann sein eigener Pfarrer, und Seelenführer.

Diese Züge vermischen sich, kreuzen sich oft wunderlich mit der Nationalitätsidee des Rinascimento. Eine Kreuzung war es, eigentlich ein merklicher Widerspruch, daß die Begeisterung für den Aufschwung einer

mutterſprachlichen Literatur ſich vermengen konnte mit einer Begeiſterung für das tote Latein. Selbſt in Italien, wo die Wiederbelebung der alten Heldenſprache in der urſprünglichen Reinheit den gelehrten Humaniſten als das Weſen des Rinaſcimento erſchien, fehlte dieſer Widerſpruch nicht, da Dichter wie Petrarca und Boccaccio ſich ja ihrer Hauptwerke, der italieniſchen Dichtungen, ein wenig ſchämten oder mit dieſem Schamgefühl doch kokettieren zu müſſen glaubten. Dazu kam in Italien noch, daß der klaſſiſche, wie ein Wunder von Geſchmack und Weisheit angeſtaunte Cicero die griechiſche Sprache geliebt und in griechiſchen Dichtern und Philoſophen ſeine unerreichbaren Vorbilder erblickt hatte. Das Studium des Griechiſchen (und dann des Hebräiſchen) wurde erſt den ſpäteren Humaniſten zu einer unentbehrlichen Waffe gegen die Autorität der Kirche, zu dem beſten Werkzeuge einer neuen Diſziplin: der Bibelkritik. Erſt außerhalb Italiens kam es zu der vollkommenen Ausbildung dieſer neuen Philologie. In Italien ſelbſt gehörte die Wiederentdeckung der griechiſchen Sprache, ſo ſeltſam es klingen mag, zum nationalen Programm der Humaniſten, gewann daneben ſehr bald freilich eine außerordentliche Bedeutung in dem Streite der philoſophiſchen Schulen, der ſogenannten Platoniker, die unchriſtliche Neuplatoniker waren, und der ſogenannten Ariſtoteliker, die immer noch chriſtelnde Scholaſtiker waren, hatte aber urſprünglich nicht den Einfluß auf das Wiedererwachen des heidniſchen Geiſtes, den man der Invaſion der griechiſchen Gelehrten gewöhnlich nachrühmt. Es würde viel zu weit führen, ginge auch über meine Kraft, wollte ich allen dieſen Zuſammenhängen nachgehen; nur auf den Umſtand möchte ich hinweiſen, daß der römiſche Hof, als er ſich für das alte Griechenland zu intereſſieren vorgab, durchaus nicht humaniſtiſche Ziele verfolgte oder gar freidenkeriſche und heidniſche, ſondern ganz einfach gemeine kirchenpolitiſche Ziele.

Griechen in Italien

Bekanntlich begann der Zuſtrom griechiſcher Gelehrter nach Italien, wo die alte Fühlung mit griechiſcher Urweisheit nicht überall völlig erſtorben war, ſchon vor der Eroberung Konſtantinopels durch die Türken. Wohl aber war die Angſt vor den Türken die treibende Kraft dieſer Gelehrtenwanderung. Der oſtrömiſche Kaiſer fürchtete die Gefahr ſchon viele Jahre vor der Eroberung ſeiner Hauptſtadt und war bereit, die Hilfe des Abendlandes gegen die Türken mit einem Religionswechſel zu erkaufen; er für ſeine Perſon, konfeſſionslos wie ein rechter Monarch, hatte das mit dem römiſchen Papſte verabredet, während ſein Volk lieber unter einem Sultan griechiſch bleiben als römiſch werden wollte. Für den Papſt aber wäre es natürlich ein ſcheinbarer Triumph geweſen, eine Tat von „welthiſtoriſcher“ Bedeutung, wenn es ihm gelungen wäre,

die äußerste Not des oströmischen Reiches zu einer Union zu benützen, zur Beendigung des alten Schismas in der Christenheit. Eben drohte auf dem Basler Konzil ein neues Schisma. Der Papst, seit sechs Jahren in erbittertem Kampfe mit diesem Konzil, verlegte, kaum daß Kaiser Sigismund gestorben war und diese letzte Rücksicht fiel (1437), das Konzil nach Ferrara, auf italienischen Boden. Die Rumpfkonzilien von Basel und Ferrara taten einander gegenseitig in Bann oder betrachteten einander als nicht vorhanden, aber schon im ersten Frühjahr 1438 erschien in Ferrara eine gewaltige griechische Gesandtschaft, den griechischen Kaiser an ihrer Spitze, um über die Union beider Kirchen zu verhandeln. Es drehte sich um eine Machtfrage von wirklich großer Bedeutung, ob nämlich der römische Papst auch noch der Herrscher über die morgenländische Christenheit werden sollte; geführt aber wurde der Streit wieder, wie in dem Dogmenkampfe des 4. Jahrhunderts, um Formeln, um Wörter, zumeist um weniger als ein Wort. Auf dem Konzil von Nicäa war ein „i" der Hauptgegenstand des Streites gewesen, auf dem Konzil von Ferrara war es die Partikel „und".

Dieses Konzil hatte mit seinem Geschäft keinen Erfolg, da es weder zu einer dauernden Vereinigung der beiden Kirchen noch zu einem Kreuzzuge gegen die Türken führte; es gewann aber dennoch für die Kulturgeschichte des Abendlandes eine ungeahnte Wichtigkeit durch die Tatsache, daß zum zweiten Male ein besiegtes Griechenland zum Sieger wurde über die Herren der Welt oder doch zu ihrem Lehrer. Die Griechen aus dem Gefolge des oströmischen Kaisers, die über die Union zwischen der östlichen und der westlichen Kirche verhandeln sollten, brachten den sogenannten Platonismus nach Italien, der sich dort rasch mit dem Rinascimento vereinigte und so eine neue Form der Ketzerei wurde.

Plethon

Der erste Anreger dieser Bewegung scheint Georgios Gemistos Plethon (geb. zu Konstantinopel um 1355, gest. im Peloponnes 1450) gewesen zu sein; er hieß eigentlich nur Georgios, bekam den Beinamen Gemistos um der Fülle seiner Gelehrsamkeit willen und änderte endlich diesen Beinamen spielerisch, um an Platon zu erinnern, in Plethon. Er lebte lange am Hofe von Cosmo von Medici, der unter seinem Einflusse die platonische Akademie begründete; ein unklares Gemisch von platonischen und neuplatonischen Gedanken verbreitete sich von da aus über Europa; das Entscheidende war, daß die christliche Scholastik, die bis dahin auf Aristoteles geschworen hatte, von nun an mit Berufung auf den Heiden Platon bekämpft werden konnte. Auch Platon wurde arg verchristelt; es war aber doch ein ander Ding, ob christliche Theologie in der Terminologie des Aristoteles orthodox vorgetragen wurde oder ob jetzt

Platon dadurch schulfähig gemacht wurde, daß man einige christliche Glaubenslehren in ihn hineinlas, daneben jedoch den alten Zeus wieder zum obersten Gotte erhob und die Unsterblichkeit der Seele in einer ganz unchristlichen Fassung vortrug. Plethon erklärte die scholastischen Theologen, welche eine individuelle Unsterblichkeit lehrten, für Sophisten und wurde dafür auch bald als Ketzer abgestempelt. In der Folgezeit entwickelte sich dieser Platonismus freilich wieder zu einem Idealismus, der (bei Cudworth und Henry More) der deistischen, nahezu materialistischen Aufklärung scharf entgegentrat; aber die ersten Schüler des Plethon waren selbst Unchristen und Aufklärer. Plethon soll auf dem Unionskonzil vorausgesagt haben, die Welt werde bald ungefähr zu dem Glauben der Heiden zurückkehren. Dieser altneue Glaube, der vielleicht mehr als die Quellen uns erraten lassen, eine Annäherung an den Islam bedeutete, wäre eine philosophische Kosmologie geworden und setzte nicht mehr und nicht weniger voraus als das Ende des Christentums; Plethon sah im Geiste die Vernichtung der östlichen Kirche durch die Türken, die Vernichtung der westlichen Kirche durch den Ansturm des Rinascimento. Und er klagte nirgends über dieses Erlöschen des alten Glaubens. Wohl äußerte der Grieche auf dem Boden der italienischen Barbaren (für den Griechen waren die Römer wiederum Barbaren) Haß und Verachtung gegen die römische Kirche; doch sein philosophischer Kampf galt dem Christentum überhaupt, der christlichen Dogmatik wie der christlichen Moral; er hatte dieses Antichristentum bereits in der Jugend eingesogen, am Hofe des Sultans Murad I. unter dem Einflusse eines freidenkerischen Juden. Das wäre nun freilich, wenn Plethon das Zeug zu einem Religionsstifter gehabt hätte, eine wirkliche Revolution geworden, nicht eine bescheidene Reformation.

Noch weniger das Zeug zu einem Religionsstifter oder Rebellen hatte sein jüngerer Genosse Bessarion (geb. 1395 zu Trapezunt, gest. Bessarion 1472); auch er kam mit der großen Gesandtschaft zu dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz, doch er lernte bald seinen Vorteil wahrnehmen, sprach und schrieb für die römischen Ansprüche und wurde mit dem Kardinalshute belohnt; im Konklave von 1455 wäre er beinahe Papst geworden. Als Politiker wollte er zugleich der römischen Kurie und seinem armen Vaterlande dienen; auch in dem Streite zwischen Aristotelikern und Platonikern enthielt er sich jeder Maßlosigkeit, widmete sich aber tapfer der Verherrlichung Platons. Seine Wirkung war um so größer, als er in Italien wohnen blieb, auch die lateinische Sprache vollkommen beherrschte und mit seinen Reichtümern die griechischen Flüchtlinge unterstützte. Für die Ausbreitung griechischer Schriften im Abendlande

hat er mehr getan als irgendein anderer; und was er, unklar und unbestimmt genug, von seiner Kardinalswürde ganz gewiß gehemmt, über Aristoteles und Platon vortrug, das leitete schließlich doch zu einer Weltanschauung hinüber, die dem mittelalterlichen Christentum gefährlich wurde. Man konnte es noch nicht so ausdrücken, aber man erkannte doch schon, daß die gesamte, auf Aristoteles beruhende christliche Theologie nicht eigentlich Religion war, sondern unvollkommene Gedankenarbeit, ein öder Nationalismus: daß man mit alleiniger Hilfe der Logik niemals zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit gelangen konnte. Einerlei, ob Bessarion wirklich eine religiösere Natur war oder ob er als Kirchenfürst, vielleicht gar als der kommende Papst der endlich vereinigten beiden Kirchen mehr Religiosität heucheln zu müssen glaubte als die anderen Platoniker, in seinen Schriften wurde ein neuer Ton vernehmbar, die Religion wurde zu einem Gefühle der Sehnsucht, die ihre Befriedigung nirgends besser zu finden glaubte als bei Platon. Und wieder wurde es eine Ketzerei, als da die Theosophie der Platoniker die Theologie der Aristoteliker zu überwinden schien. Der griechische Platonismus war ein fremder Zug in dem lateinischen Rinascimento; diese Griechen brachten aus dem Osten einen wirren Neuplatonismus mit herüber, übersetzten wahllos platonische und neuplatonische Schriften, steckten das Abendland mit geheimnisvollen Lehren einer falschen Mystik an und ebneten manchem orientalischen Aberglauben den Weg; aber unchristlich war der Platonismus des italienischen Quatrocento dennoch. Wir können die Sprache dieser Unchristlichkeit nicht mehr recht verstehen, nicht in der Weise, wie wir die konfessionslosen Deisten Englands oder die boshaften Enzyklopädisten Frankreichs verstehen; es ist für uns eine künstliche Sprache und sie war auch niemals lebendig; aber unchristlich war diese ganze Theosophie, trotz ihrer Unterwerfung unter die Kirche.

Wer ein Mühlrad in seinem Kopfe nicht scheut, der mache es mir nach und lese einmal die, ich möchte sagen, amtliche „Theologie Platons", die 1482, nur ein Jahr vor Luthers Geburt, herausgekommen ist. Der Ver-
Ficino fasser war Marsiglio Ficino (geb. 1433, gest. 1499). Sein Vater war Leibarzt des Cosmo von Medici, der den Sohn ausbilden ließ und ihn zum Lehrer an seiner platonischen Akademie machte. Er wurde 1473 Priester, gewiß nur, weil er eine Pfründe nötig hatte. Er mußte seiner geistlichen Stellung manches Opfer bringen: er verbrannte einen Kommentar, den er zu dem Gedichte des Gottesleugners Lucretius geschrieben hatte, erklärte sich (im Gegensatze zu Plethon) für wundergläubig und verteidigte das Dasein Gottes gegen alle Zweifler. Und dennoch ist seine „Theologie Platons" ein unchristliches Buch, freilich auch kein atheistisches. Es gibt da ein

höchstes Wesen, das man ja auch Gott nennen kann; von dem höchsten Wesen geht ein göttlicher Strahl aus, der das All durchdringt; dieser Strahl ist vorhanden schon im Steine, doch im Steine lebt er noch nicht; er lebt erst in der Pflanze, aber da glänzt er noch nicht; er glänzt im Tiere, aber da wird der Strahl noch nicht zurückgeworfen, wird noch nicht wiedergespiegelt, kehrt noch nicht zu seiner Quelle zurück; erst im Menschen ist der göttliche Strahl ganz und gar: da existiert er, lebt, glänzt er und wird reflektiert. Das ist die Weltseele, die eine und dieselbe ist im höchsten Wesen, in den Sternensphären und in allen Geschöpfen. Ficino beweist die Unkörperlichkeit dieser Seele, aber christliche Unsterblichkeitslehre ist das nicht.

Unsterblichkeit der Seele

Wir haben schon in der Einleitung erfahren, welche Bedeutung der Glaube an eine unsterbliche Seele für den Gottglauben habe; das Christentum des Volkes steht und fällt mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tode. Feuerbach hatte in diesem Punkte recht: „Gott und Unsterblichkeit sind identisch. Beide entspringen aus dem Wunsch.“ Besser: aus einer ewig unbefriedigten Sehnsucht. Die sprachkritische Untersuchung der Frage ist dem Volke unverständlich: daß da von einem substantivischen Etwas, das niemand kennt oder begreift, der Seele nämlich, eine Eigenschaft ausgesagt wird, die wieder niemand fassen kann, die Unsterblichkeit. Das Volk glaubt, was es will, das heißt nicht: es glaubt nach seinem Belieben, was ihm paßt; es heißt vielmehr: das Volk hält für existierend, für wirklich, was es gern besäße. Das Volk selbst hat die Unsterblichkeit der Seele geschaffen, wie es Gott geschaffen hat. Die Kirche hat sich dann dieser Vorstellung bemächtigt und durch die Idee der Vergeltung (Gottes „Gerechtigkeit“) die Sehnsucht nach persönlicher Fortdauer zu dem gefährlichen System einer postumen Rechtspflege umgestaltet, wobei dann die Unsterblichkeit zu einer bloßen Vorbedingung einer jenseitigen Gerechtigkeit wurde, einer Zuteilung von Belohnung und Strafe.

Weil die Unsterblichkeit eine Sache der Sehnsucht war, kümmerte sich die römische Kirche eigentlich sehr lange nicht um diese Lehre. Sie galt für eine natürliche Wahrheit, nicht für eine offenbarte; sie brauchte nach mittelalterlich-katholischer Anschauung weder eine Offenbarung noch einen Beweis. So paradox es klingen mag: erst das Rinascimento, das den Zweifel an der Unsterblichkeit aus alten Schriften wieder aufbrachte, ließ die Kirche erkennen, daß sie da ein Dogma festzulegen versäumt hätte, und erst Luther mit seiner leidenschaftlichen Sehnsucht nach dem lohnenden Gotte und dem strafenden Teufel hob den Unsterblichkeitsglauben über die nüchternen Definitionen der katholischen Kirche hinaus. Und da scheint es mir bezeichnend für die Zeit des Rinascimento, daß gerade damals —

zum ersten Male — die Leugnung der Unsterblichkeit verdammt wurde, just von dem humanistischen Papste Leo X. (auf dem Laterankonzil), dem Unchristen, der, nicht viel mehr als dreizehn Jahre alt, zum Kardinal ernannt wurde — erst drei Jahre später sollte der Knabe die Abzeichen anlegen dürfen —, der dann, als er Papst geworden war, seine Erwählung mit dem recht gut bezeugten Worte quittierte: „Gott hat uns das Amt geschenkt. Treiben wir's lustig." Oder so ähnlich. Ein Medici, der dem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode und an die Gerechtigkeit des Weltlaufs zum Range eines Dogmas verhilft. Ebensogut hätte Machiavelli, wenn er Papst geworden wäre — warum nicht ebensogut wie Enea Silvio de' Piccolomini? — den Glauben an einen Sieg des Rechts zum Dogma machen können.

Da ist es nun um so merkwürdiger, daß die Unsterblichkeit der Seele von den Renaissancemenschen bereits geleugnet wurde — so entschieden, daß die Kirche sich der Lehre annehmen zu müssen glaubte —, daß dieser Glaube aber von den eigentlichen Aufklärern einer späteren Zeit, den Socinianern, den Deisten, ja sogar von einigen neueren Freigeistern wieder festgehalten wurde. Die Unitarier, bis auf Prieftley, verteidigten die Fortdauer nach dem Tode; Herbert von Cherbury nahm das Dogma in seine fünf Artikel auf.

Dieser auffallende Rückschritt wird wohl daraus zu erklären sein, daß die Aufklärer, die Socinianer so gut wie die englischen Deisten, von der Moral herkamen und darum das Bedürfnis hatten, an die Stelle einer positiven Religion, die sie ernstlich abschaffen wollten, irgendeine positive Moralbegründung zu setzen, daß dagegen die handelnden Menschen des Rinascimento amoralisch waren, ernstlich und ehrlich eine Wiederbelebung des antiken Heidentums anstrebten und sich den Teufel darum bekümmerten, ob bei dem Zusammenbruche der christlichen Kirche auch noch die christliche Sitte einigen Schaden litt.

Es kam aber noch etwas dazu, um die geistigen Rebellen des 15. und des 16. Jahrhunderts freier zu machen als ihre Nachfolger des 17. und des 18. Ich brauche es kaum noch einmal und ausdrücklich zu sagen. Die Wiederbeleber des Heidentums nannten sich nicht umsonst „Humanisten"; sie entdeckten den Menschen wieder und machten den Menschen wieder zum Herrn der Erde, auf welcher tausend Jahre lang der Gott geherrscht hatte. Es war doch nur ein Zufall, eine Mode, das Neueste vom Neuesten, wenn die Unchristlichkeit oder Gottlosigkeit dieser Humanisten an den auferstandenen Platon (den Platon der Neuplatoniker) anknüpfte; der Dualismus von Seele und Leib — eigentlich ein für uns nicht übersetzbarer Trialismus von Geist, Seele und Leib — wurde ja doch beiseite

geschoben und ein unklar pantheistischer Monismus an die Stelle der alten Theologie gesetzt. Von der geistigen Knechtschaft des Mittelalters war nur die Gewohnheit des Autoritätsglaubens übriggeblieben. Man schwor auf die überlieferten Worte des Platon und des Aristoteles, immer noch unkritisch, wie nachher die Reformatoren, mit mehr oder weniger Bibelkritik, auf Gottes Wort schworen. Aber die Abkehr von der orthodoxen Lehre war beiden Parteien (und den Unterparteien der Aristoteliker) gemeinsam. Das äußerte sich — drollig genug für uns Spätlinge — besonders darin, daß die Aristoteliker den Platonikern ihren Pantheismus vorwarfen — man bildete für Gott die ganz barbarische Bezeichnung „Unomnia" —, die Platoniker den Aristotelikern einen noch unchristlicheren Naturalismus. Die Frage nach dem Dasein Gottes wurde freilich vorsichtig umgangen, von beiden Parteien. Atheismus blieb immer ein unbewiesener Vorwurf. Aber die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugneten Platoniker wie Aristoteliker fast unumwunden, namentlich aber die entgegengesetzten Sekten der Aristoteliker, die „alten" und die „modernen" (sie nannten sich jedoch anders). Auch über andere christliche Glaubenssätze hatte man erstaunlich freie Ansichten, legte aber überall Wert darauf, die eigene Sekte als rechtgläubig, die wissenschaftlichen Gegner als ketzerisch hinzustellen. In Theorie und Praxis schien der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele auslöschen zu wollen; man tat aber so, als wüßte man nicht, daß dann ein äußeres Bekenntnis zum Christentum keinen rechten Sinn mehr hatte. Man stritt, auch mehr „zur Belustigung des Verstandes und des Witzes" als zum eigenen Seelenheil. Da gab es einen unsicheren Kantonisten, Agostino Nifo (geb. 1473, gest. um 1545), der sich zuerst den modernen, nachher den alten Aristotelikern zuzählte und sich von dem Unchristen Leo X. bestimmen ließ, ein Buch gegen den Unsterblichkeitsleugner Pomponazzi zu schreiben. So gottlos aber war die Zeit schon, daß Pomponazzi vom Kardinal Bembo und von dem humanistischen Papste selber beschützt wurde, als er sich gegen den „rechtgläubigen" Nifo verteidigte. Das geschah in dem Jahre 1521, da Luther in Worms seine theologischen Händel ausfocht. Man wird verstehen, daß ich mich mit Pomponazzi eingehender zu beschäftigen habe.

Pomponazzi

Pietro Pomponazzi (Petrus — er führte wegen seiner kleinen Gestalt den Necknamen Peretto — Pomponatius, geb. 1462, gest. 1525) nahm unter den Humanisten eine abgesonderte Stellung ein, wenn man sich nur von den Rubrikenmachern der offiziösen Philosophiegeschichten nicht täuschen lassen will. Er berief sich noch nicht auf Platon, verwarf die Araber und hielt sich in der Form und in der abstrusen Logik an den

heiligen Thomas. Da er aber ganz entschieden die Sterblichkeit der menschlichen Seele für die wahre Lehre des Aristoteles erklärte, dürfte wohl die Beschuldigung des Atheismus nicht unbegründet sein; denn innerhalb der christlichen Weltanschauung ist der Glaube an Gott ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele — wie gesagt — so unnütz wie ein zerbrochener Krug. Zu seinem Schutze benützte Pomponazzi die wohlfeile Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit und unterwarf sich für die Theologie der kirchlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit. Eigentlich ist er, wenn man von seiner spitzfindigen Darstellung absieht, ein ganz moderner Geist, nicht nur durch seinen Spott über Pfaffen und Mönche, sondern auch durch den Ernst, mit dem er die Unbeweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele behauptet. Es war sein Glück, daß gerade damals der römische Hof selber gottlos war; er wäre sonst kaum mit dem Leben davongekommen. Man hat ihm die folgende Grabschrift gemacht: „Hier liege ich begraben. Warum? Weiß nicht. Ist mir auch einerlei, ob du es weißt oder nicht. Schön, wenn's dir gut geht. Mir ging's gut, als ich lebte. Vielleicht geht's mir jetzt gut. Ob ja oder nein, kann ich nicht sagen." Johannes Weyer, der Schüler und der Freund Agrippas von Nettesheim, bezeugt, von einem Arzte gehört zu haben, Pomponatius, der Lehrer des Arztes, wäre ein Atheist gewesen; Weyer hofft aber, Pomponazzi habe sich vor seinem letzten Hauche noch durch Gottes Erbarmen bekehrt; welche Hoffnung vielerlei Glauben voraussetzt. Bayle nahm nicht nur den Humanisten in Schutz, sondern sogar den alten Aristoteles, als ob dieser ein Christ gewesen wäre und eine Verteidigung gegen die Inquisition nötig gehabt hätte. Wichtig ist dabei nur, daß Bayle recht deutlich selbst die Unsterblichkeit der Seele ablehnt; bewiesen wäre die Unsterblichkeit oder Geistigkeit der menschlichen Seele erst durch Descartes worden (und Bayle war kein Kartesianer), folglich hätte Pomponazzi mit vollem Rechte zu seiner Zeit behaupten können, keine Philosophie bewiese die Unsterblichkeit. Bayle gibt den Kartesianern den (offenbar ironischen) Rat, nach den Einwürfen Gassendis die Unbeweisbarkeit zuzugeben und sich auch bei dieser Frage einfach an das Dogma zu halten.

Sehr drollig polemisiert Gottsched gegen den Zweifler Bayle und tritt gegen ihn und gegen den Spötter Voltaire für den Unsterblichkeitsglauben ein. Er selbst will witzig werden und den Leuten es nicht mißgönnen, wenn sie in diesem Stücke mit Rindern und Pferden von einer Klasse sein wollen. Sein Argument ist aber kein anderes als das: dem Volke müsse auch der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an ein künftiges Leben erhalten bleiben; wo dieser Glaube nicht mehr herrsche, da sei auch die Regierungsform in Gefahr. „Ich wenigstens möchte über

ein solches Volk nicht herrschen und würde mich keinen Augenblick meines Lebens sicher halten."

So albern uns Gottsched und so verwandt, also geistreich, uns Bayle heute erscheint, der große Skeptiker und sein kleiner Übersetzer begehen den gleichen historischen Fehler: den Sprachunterschied zwischen der Humanistenzeit und der ihrigen zu übersehen. Die Worte oder Begriffe, um welche Pomponatius oder Pietro Pomponazzi zeitlebens mit seinen Widersachern kämpfte, waren noch die Worte oder Begriffe irgendeines Aristoteles, des echten, des arabischen oder des scholastischen; das Gezänke um die richtige Auslegung der krausen Sätze war nicht viel besser als das Gezänke, das bald darauf im Luthertum um die Auslegung des Bibeltextes entstand. Die Abhängigkeit von einem Autoritätsglauben, die die theologischen Streitigkeiten uns so ungenießbar macht, erschwert auch oder verkümmert die Freude an den Humanisten, die von einer unbewußt fälschenden Geschichtschreibung allzusehr modernisiert worden sind. Auch von Jacob Burkhardt, der freilich dieses Mittel nötig hatte, um die Bedeutung des Renaissancedenkens erkennen zu lassen. Diese Aristoteliker der Renaissance, die man nur sehr oberflächlich und irreführend in Averroisten und Alexandristen geschieden hat, wollten freilich nicht auf Metaphysisches hinaus wie die katholischen Scholastiker vorher und die lutherischen Streithähne nachher; sie wollten sich mit der ganzen Weltlust ihres Geschlechtes auf das Physische beschränken, wollten die schemenhafte Philosophie des Mittelalters ehrlich in eine Naturphilosophie umwandeln; und daß sie in der Sache (den Namen gab es noch nicht) zu einer Art von Pantheismus gelangten, würde sie unserem Verständnisse nur näher bringen können, weil wir alle durch die Schule des bewußten Pantheismus gelaufen sind. Aber es war nur wenig Heuchelei dabei, es war ein notwendiges Verhängnis, daß diese Philosophen, die immer noch mächtigen Scholastiker, die Averroisten, die Alexandristen (zu denen Pomponazzi gerechnet wird) und auch die Platoniker oder vielmehr Neuplatoniker nach den christlichen Dogmen schielten und zugleich nach irgendeinem Aristotelestexte stierten, während sie die Gesetze der Natur, besonders die Gesetze der Menschennatur zu erforschen vermeinten oder vorgaben. Sie empörten sich mitunter gegen den christlichen Glauben, aber sie konnten diese Empörung nur in christlicher Sprache ausdrücken. Es ist noch nicht ein ironisches Spielen mit der christlichen Sprache, wie etwas mehr als zweihundert Jahre später bei den Enzyklopädisten, es ist das mühsame Ringen um Selbstbefreiung. Auch Pomponazzi klebt noch beim Leugnen der Unsterblichkeit, besonders aber beim Zweifel an der Willensfreiheit, wie ein Vogel an der Leimrute an den Worten des verchristelten Aristoteles,

und zappelt sich ab, da er von ihnen loskommen will; erst in seinem letzten Buche, das er 1520 schrieb, das aber erst 1556 (in Basel) erschien, scheint er einigermaßen befreit. Daß er da die Abhängigkeit von anderen Zeitneigungen in oft unerträglicher Weise verrät, namentlich von der Zeitkrankheit Astrologie, kann nicht überraschen, ja, man könnte sagen, er hätte dadurch (wie auch sonst) seine Selbständigkeit gegenüber Aristoteles bewiesen, den er doch einmal mit einem Elefanten im Verhältnis zu einem Floh (beim Floh dachte er an sich selber) verglichen hatte; denn der astrologische Aberglaube ging eher auf die Stoiker und die Neuplatoniker zurück als auf den sehr sublunaren Aristoteles.

Das unchristliche Buch, das ein Schweizer Arzt 35 Jahre nach der Entstehung herausgegeben hat, erhielt einen endlosen lateinischen Titel, der in der zweiten Ausgabe von 1567 abermals verändert wurde. Wir wissen nicht, welchen Titel Pomponazzi selbst gewählt hatte. Die Eingangsworte besagen: „Des Mantuaners Petrus Pomponatius, eines seiner Zeit sehr großen und berühmten Philosophen, Werk über die Ursachen natürlicher Wirkungen oder über Zaubereien."

Ich halte mich, um den Inhalt dieses Buches kurz anzugeben, an den Auszug, welchen Brucker (Kurtze Fragen, VI, S. 175 ff.) zum Erweise seines Urteils geliefert hat, daß Pomponazzi zu denjenigen zu zählen sei, „welche, wo nicht selbst Atheisten im Herzen, doch Feinde der christlichen Religion sind und den geraden Weg zur atheistischen Ruchlosigkeit führen; und würde ihn vielleicht niemand verteidiget haben, wann obgedachtes ärgerliches und höchst anstößiges Buch seinen Verteidigern wäre zu Gesichte gekommen." (Bayle hat dieses Hauptwerk nicht gekannt; auch Windelband erwähnt es nicht in seinem Lehrbuch.)

Schon die Art, in welcher Pomponazzi den Verstand und den Willen des Menschen, ja auch wunderbare Gaben, von denen viel die Rede ist, unmittelbar dem Einflusse der Sterne zuschreibt, ist unchristlich; man trieb Astrologie freilich auch am päpstlichen Hofe, war sich dabei jedoch einer heidnischen Ketzerei gar wohl bewußt. Noch viel unchristlicher, wenn auch vielleicht nicht so sakrilegisch gemeint, wie es heute klingt, war sein Versuch, wunderbare Heilungen und überhaupt die Kraft des Gebetes psychologisch zu erklären, durch eine heftige Erregung der Einbildungskraft; Pomponazzi denkt offenbar nicht an Selbsttäuschung oder gar an Betrug, sondern an eine wirkliche Steigerung der Seelenkraft durch ein heftiges Verlangen in der Ekstase; es klingt aber freilich nicht unbedenklich, wenn er meint, durch einen so leidenschaftlichen Glauben könne ein Hundeknochen ebenso viele Kräfte gewinnen wie ein Heiligenknochen. Man versteht solche und ähnliche Äußerungen über die Wirkung des Ge-

betes (z. B. daß es die Engel oder Intelligenzien bewegen könne, nicht aber den unveränderlichen Gott) besser, wenn man sich von der Einklassifizierung des Pomponazzi unter die Aristoteliker nicht täuschen läßt, wenn man erkannt hat, daß seiner Unchristlichkeit wie der des ganzen Humanismus der heidnische Neuplatonismus zugrunde lag. Und darin ist nun Pomponazzi völlig unchristlich, ja antichristlich, daß auch er einen wesentlichen Unterschied zwischen den einzelnen positiven Religionen nicht mehr anerkennt. Mag man es aber als einen Fortschritt oder als einen Rückschritt empfinden, sein (allerdings schwankender) Standpunkt ist nicht mehr der der Rationalisten des 13. Jahrhunderts. Damals hatte man, nach der wissenschaftlichen und persönlichen Berührung mit dem Islam, die Stifter des Christentums und des Islam miteinander verglichen und war auf die unpsychologische und unhistorische Theorie von den drei Betrügern gekommen. Jetzt verglich Pomponazzi den Christengott mit Jupiter (er verstand kein Griechisch), erblickte in den Lehrern der monotheistischen Religionen und des Heidentums gleichberechtigte Gesetzgeber, ebenbürtige Söhne Gottes, die bei ihrem Auftreten durch die Sterne oder durch ihre Ekstase Wunder wirken konnten. Nachher, d. h. nachdem die Söhne Gottes ihre Aufgabe erfüllt hatten, hörten die Wunder und Zeichen auf, auch die Wunder des Kreuzes. „Deswegen ist auch im christlichen Glauben jetzt alles kalt, und es gibt keine Wunder mehr als erdachte und erlogene; denn sein Ende scheint nahe." Wohl salviert sich Pomponazzi bald darauf mit der alten List von der doppelten Wahrheit; er rede so nur philosophice, aristotelice, unterwerfe sich übrigens der Kirche; da er aber gelegentlich die Philosophen als irdische Götter dem gläubigen Pöbel entgegenstellt, da er ausdrücklich davor warnt, das freie Denken öffentlich oder gar vor dummen Geistlichen zu äußern, bei Gefahr des Kerkers, der Verbannung oder des Feuertodes, so wird ein Zweifel an seiner wahren Gesinnung kaum möglich sein. Will man die Bedeutung des Mannes erkennen, so stelle man ihn einmal den deutschen Zeitgenossen gegenüber. Luther, der sein großes Wirken nur ein Jahr nach des Pomponazzi Schrift gegen die Unsterblichkeit begann, der ebenfalls von der Mystik, also mittelbar von Platon herkam, beschränkte sich auf eine Befreiung von einigen Mißbräuchen der römischen Kirche, versteifte sich mehr und mehr auf eine neue Orthodoxie und wurde immer unduldsamer; seiner Beschränkung und seiner Tapferkeit verdankte er seinen Erfolg. Erasmus war mehr Humanist als Luther, ein besserer Bibelkritiker und ein feinerer Kopf; doch ohne jede Wirkung, weil er feige war. Pomponazzi, im Herzen Italiens (Padua, Bologna) als Lehrer tätig, konnte an eine Tat wie die Reform gar nicht denken; ein sicherer Tod wäre auf

den ersten Schritt gefolgt; gerade weil er aber auf seine Gegenwart nicht wirken konnte und wollte, wahrte er sich die innere Freiheit und wurde so der stärkste Vertreter des eigentlichen Humanismus: das Christentum war ihm zu einem Gegenstande der Geschichte geworden, zu einem Ereignisse, dem man die Nativität stellen, aber auch das Ende voraussagen konnte. Er drang nicht in die Tiefe wie der Cusaner; wir erblicken aber in ihm, vor Bruno und Vanini, einen aus der Reihe der Italiener, die sich aus dem Katholizismus zu einer Höhe hinaufgearbeitet hatten, zu welcher man im Protestantismus noch sehr lange nicht einmal aufzublicken wagte.

So dürfen wir den Leugner der Unsterblichkeitslehre heute betrachten. Seinen Landsleuten war er ein unruhiger Gelehrter neben vielen anderen. Das kleine Männchen schien nicht gefährlich und wurde in Rom von den frivolen Kardinälen und Päpsten beschützt. Man sah die Gefahr nicht, obgleich die Reformation bereits ihre Thesen anschlug. Zu den gelehrtesten Humanisten gehörte Pomponazzi nicht; er schrieb kein musterhaftes Latein und fiel oft in die Formen der Scholastik zurück. Zum Atheismus bekannte er sich niemals. Fasse ich aber jetzt zusammen, was schon oben berührt worden ist, so komme ich doch zu dem Schlusse, daß seine Lehre wenigstens dem Christengotte die Eigenschaften absprach, ohne welche er nicht vorstellbar ist; denn Pomponazzi leugnete mit der Unsterblichkeit der Seele ein jenseitiges Leben, leugnete die Vorsehung und leugnete mit einem gewissen Pessimismus die Güte Gottes.

Seine Leugnung der Unsterblichkeit (die Schrift, von 1516, wurde in Venedig verbrannt) machte am meisten Lärm, weil er da, auf den Meister Aristoteles gestützt, am offensten hervortrat. Die Seele sei ebensowenig geschaffen wie die Welt, und müsse darum zugrunde gehen; sie sei zwar als die Bewegerin mit dem Leibe enger verbunden als etwa der Ochse mit dem Wagen, aber sie bedürfe des Leibes als eines Objektes und sterbe mit ihm. Wie der Wille, der ebenfalls unkörperlich sei, aber einen Körper brauche. Hier ist Pomponazzi ganz eindeutig, nimmt als Philosoph kein Wort zurück und beugt sich dem Dogma der Kirche offenbar nur zum Scheine.

Hinterhältiger ist er in der Frage der Willensfreiheit, die aufs engste mit der Frage der göttlichen Vorsehung verknüpft ist. Er klagt, er leide wie Prometheus unter seinem Zweifel. Aber eigentlich weiß er doch, daß die Willensfreiheit neben der Ursächlichkeit des Aristoteles nicht bestehen könne; und noch weniger neben der strengen Prädestinationslehre, die er verwirft, als ob er im voraus den Calvinismus angreifen wollte. Nicht mit gewollter, sicherlich aber mit bewußter Ungeschicklichkeit macht er einen Versuch, die beiden Vorstellungen, an die er nicht glaubt, Vor-

sehung nämlich und Willensfreiheit, ungefähr und obenhin miteinander zu versöhnen. Gott hätte eine bessere Welt schaffen können, aber nur, wenn er gewollt hätte. Schließlich erkennt Pomponazzi die Autorität der Heiligen Schrift an, fügt aber gleich trotzig und lebhaft hinzu, für die Ohren der Philosophen wäre solches Gerede heller Unsinn (deliramenta).

Eine bessere Welt wäre also möglich gewesen. Über die Sophismen von Leibnizens Theodizee hätte Pomponazzi gelacht. Auch vom Menschen hat er keine hohe Meinung; der Mensch ist schwach, elend und dumm. So wie die Welt ist, sind die Menschen fast immer schlecht, einen guten wird man alle tausend Jahre einmal finden. Die menschliche Weisheit ist klein, also möge man sich in Gottes Namen von der Kirche leiten lassen. Die Meinung ist diese: die Philosophie widerspricht der Kirchenlehre durchaus, man kann also ein Philosoph nur als Skeptiker sein; weil aber die Skepsis dem handelnden Menschen eher schädlich als nützlich ist, so tut man im praktischen Leben gut daran, sich an die Vorschriften der Kirche zu halten

Man sieht, Pomponazzi war durchaus ungläubig. Die Religionen schätzt er nicht als Kündigerinnen der Wahrheit; sie seien wie Ärzte und Ammen, die Kranken und Kindern zu einem guten Zwecke Fabeln erzählen. Ein ungebildeter Mensch könne wie ein Esel nur durch Belohnungen und Schläge zum Tragen seiner Last vermocht werden. Die Geheimlehre der Denker sei nicht für das Volk; auch Platon, auch Aristoteles habe als Politiker anders gesprochen als zu seinen Vertrauten. Aristoteles wußte sehr gut, daß die Menschenseele nicht unsterblich sei, der menschliche Wille nicht frei, daß die Welt geworden und nicht geschaffen sei.

Achtzehnter Abschnitt

Die Reformation in Italien

Wir werden uns also im folgenden Buche mit den schöpferischen Wirkungen des Rinascimento, mit der Wiederentdeckung der Natur und mit der Wiederentdeckung des Menschen, mit dem Übergreifen der humanistischen Bewegung auf die „barbarischen" Völker zu beschäftigen haben, auf Frankreich und England. Hier, wo wir so lange bei den kleinen theologischen Befreiungen stehen bleiben mußten, müssen wir es uns noch einmal klar machen, daß auch die sogenannte Reformation selbst in Italien einen anderen, einen tieferen Zug hatte als nachher (und vorher) in Deutschland, in der Schweiz und in Frankreich. Man war nicht mehr fromm in Italien. Dazu kam, daß in Italien ein Beweggrund fortfiel, der den Kampf Luthers

gegen die „Mißbräuche“ der römischen Kirche zu einer Lebensfrage und dadurch volkstümlich machte: die Sorge um die Verelendung des Landes durch die Aussaugung. Die ungeheuren Summen, die in Deutschland durch den Ablaßhandel, die Annaten, die Palliumgelder usw. erpreßt wurden und außer Landes gingen, wurden in Italien ausgegeben, gewiß nicht für die Armen Italiens, sondern für Nepoten und die Prachtbauten der Päpste, aber am Ende kamen sie doch den Italienern zugute. Um Abstellung dieser „Mißbräuche“ konnte es also den Italienern nicht zu tun sein. Zu diesem niedrigen Motive, eine Reformation der Kirche nicht zu wünschen, kam nun ein ganz ideales Interesse an dem Papsttum, wie es einmal geworden war: das Rinascimento hatte den römischen Patriotismus, der niemals völlig erloschen war, zu neuem Leben erweckt, und viele Italiener sahen im Papste, wie er geworden war — weltlich, lasterhaft, macht- und geldgierig — doch den Vertreter der alten römischen Herrlichkeit. So entwickelte sich bei dem aufgeklärten Mittelstande, und in viel stärkerem Maße bei den gelehrten Führern der humanistischen Bewegung, eine Gesinnung, die äußerste Skepsis gegen die Glaubenslehren mit einer lachenden Duldung der priesterlichen Liederlichkeit verband. Gregor von Heimburg, Hutten und Luther ergrimmten über das Treiben der römischen Geistlichen, die Italiener lachten darüber; dieses Gelächter, das wir schon aus den Novellen des Boccaccio und endlich viel feiner und boshafter von den Figuren der Mandragola des Machiavelli vernehmen, ist freier und schöner als der Zorn der Deutschen. Mit Gelächter stiftet man aber keine neue Religion. Und wie die gebildeten Stände mit dem Zustande der Kirche eigentlich ganz zufrieden waren, solange sie in ihrem Unglauben und in ihren Geschäften unbehelligt blieben, so hatte das wie überall abergläubische Volk erst recht keine Ursache, eine Reform der Kirche, ihres Hauptes und ihrer Glieder, herbeizusehnen.

Savonarola

Ein entsetzliches Beispiel der Stimmung des Volkes (nicht allein des Pöbels) bietet der Ausgang des Schwärmers Girolamo Savonarola (geb. 1452, gest. 1498). Er hatte die Gottlosigkeit seiner Zeitgenossen gut erkannt, die nur darüber uneinig waren, ob Gott schlafe oder gar nicht existiere (chi Te nega, chi dice che Tu sogni); er war kein praktischer, d. h. schlauer Politiker wie Luther, aber eine noch leidenschaftlichere Natur. Der Verweltlichung der Kirche wollte er ein Ende machen, überdies auch der Tyrannei des Hauses der Medici, das mit seinen Luxusbedürfnissen das Volk wie die Kirche tiefer und tiefer sinken ließ. Savonarola hatte mit seinen prachtvollen, fast ungelehrten Predigten einen unerhörten Erfolg; ganz Florenz huldigte ihm wie einem Heiligen und Retter, und Rückführung der Kirche zur apostolischen Einfalt und Einfachheit schien

bevorzustehen. Aber das Volk verließ seinen Heiligen und Retter, als die römische Kurie es mit gewohnter Geschicklichkeit aufgewiegelt hatte; Savonarola zögerte, mit seiner Person die Feuerprobe zu bestehen, d. h. sein Recht durch ein Ordal zu erweisen. Das Volk wollte auf ein so erlesenes Schauspiel nicht verzichten; es gab ihn preis, ließ ihn vom päpstlichen Legaten in grauenhafter Weise foltern und dann mit zwei Genossen an den Galgen hängen. (Erst nachher wurde seine Leiche verbrannt und seine Asche in den Arno gestreut.) Die öffentliche Hinrichtung war dem Volke ein Ersatz für die entgangene öffentliche Feuerprobe.

Guicciardini

Ein stilleres Beispiel für die Stimmung der gelehrten Humanisten gibt ein Wort des Historikers und Politikers Guicciardini. Er sagt in seinen Ricordi (erst 1857 herausgegeben): „Ich glaube kaum, daß irgendwer größeres Mißfallen haben kann als ich an dem Ehrgeiz, der Habsucht und dem unsittlichen Leben der Priester; an sich schon ist jeder dieser Fehler zu hassen, aber noch weniger dürfen sie vorkommen bei denen, die sich anstellen, als hätten sie unmittelbare Beziehungen zu Gott. Doch meine amtliche Stellung zu mehreren Päpsten und mein Interesse läßt mich an deren Größe hängen; sonst hätte ich Luther mehr als mich selbst geliebt und wäre glücklich gewesen, wäre diese Bande von Schelmen gezwungen worden, sich entweder zu bessern oder ihrem Amte zu entsagen."

Die Seelensituation bei den Italienern war eben die, daß das Volk an den Äußerlichkeiten der Religion nur noch fanatischer hing als anderswo, daß dagegen die gelehrte Oberschicht mit den Glaubenssätzen und den Geheimnissen der Kirche fertig zu werden anfing, ganz fertig, und für Abschaffung einiger „Mißbräuche" keine zwingenden Geldgründe, für Ketzerei nicht Religion genug, für Rückkehr zu einem Urchristentum keine Neigung hatte. Die Geistigen waren bereit, vergnügt zuzuschauen, wenn Leo X. ein lustiges Papstwesen einrichtete. Im Unglauben waren die Kirchenfürsten und die Humanisten einig. Wir wüßten das noch viel sicherer, als wir es aus den Komödien erfahren, die am päpstlichen Hofe gespielt wurden, wenn wir über vier Jahrhunderte hinweg die Gespräche zwischen Kardinälen, Künstlern und „Poeten" belauschen könnten. Gobineau hat solche Gespräche (in seinem historisch guten, künstlerisch ungenügenden Renaissancebuche) recht lesbar hergestellt.

Naturgemäß ertönten die Rufe nach einer Wiederherstellung des ursprünglichen Christentums, nach einer Erneuerung oder Umbildung der Kirche — um den technischen Ausdruck Reformation hier zu vermeiden — früher in Italien selbst als in Deutschland oder anderswo; in der Nähe Roms sah man die Verweltlichung des Geistigen deutlicher. Daß es in Italien dennoch vor und nach der lutherischen Bewegung niemals zu einem

Erfolge der Kirchenverbesserung kam, das lag sicherlich an vielen äußeren Umständen, wie an der lokalen Macht des Papsttums, das lag aber ebenso gewiß auch daran: wer in Italien erst von der Kirche abgefallen war, der neigte eher zu völligem Unglauben als zu inbrünstiger Ketzerei. Weltliche und kirchliche Fürsten waren den Gelehrten im Unglauben vorangegangen.

Die eigentliche Reformation hatte in Italien nur eine kurze und traurige Geschichte. Jede Regung eines Widerspruchs gegen Rom war zur Zeit des Tridentinischen Konzils so gut wie niedergeschlagen. Auch vorher schon konnte man die italienischen Protestanten beinahe zählen. Dennoch hat diese Bewegung, die kirchlich nicht einmal zum Entstehen einer neuen Sekte führte, eine Bedeutung für die Geschichte der Gottlosigkeit, eine doppelte Bedeutung: die italienischen Reformatoren bildeten einen der Übergänge zu der verworrenen und oft abergläubischen, aber dennoch starkgeistigen Aufklärung der italienischen Spätrenaissance (Campanella, Cardano, Bruno), sie bildeten aber auch die Grundlage des Socinianismus, dessen entscheidende Wichtigkeit für die Entwicklung des späteren Deismus und Atheismus wir bald kennen lernen werden.

Italienische Flüchtlinge

Zunächst müssen wir uns mit den Männern (und Frauen) beschäftigen, die aus Italien um der Glaubensfreiheit willen in die Fremde entflohen. Erst eine päpstliche Bulle von 1596 versuchte es, die Auswanderung italienischer Ketzer unmöglich zu machen, unter dem Vorwande, treu gebliebene Katholiken vor den Gefahren des Auslandes zu schützen. Ein Italiener, welchen Standes immer, sollte in einer Gegend nicht wohnen dürfen, wo es keine katholische Kirche gab und keine Gelegenheit, die katholische Messe zu hören; bei Androhung der Inquisition; auch Kaufleute werden ausdrücklich vor einem Aufenthalte im ketzerischen Auslande gewarnt.

Dieser Zuzug ketzerischer Emigranten hatte sich seit den Erfolgen der Reformation begreiflicherweise zumeist nach der nahen Schweiz gerichtet, wo neben den katholisch gebliebenen Urkantonen und einigen gemischten Landschaften just die reichsten Städte protestantisch geworden waren: Bern, Zürich, Basel, Schaffhausen, Neufchâtel und Genf. Hier fanden viele Italiener eine Zuflucht und durften besondere Kirchen gründen. Straßburg wurde, seitdem es (1529) von der römischen Kirche abgefallen war, wie eine der Städte der Schweiz betrachtet. Im Tessin und in Graubünden fühlten sich die italienischen Flüchtlinge ganz wie zu Hause, weil sie eine verwandte Sprache und ein südliches Klima vorfanden. Von der Schweiz aus schickten italienische Ketzer (Juristen, Ärzte und Theologen) Schriften in die Welt hinaus, die bei Luther, Zwingli

und Calvin nicht stehen blieben und unter dem Namen einer gegenseitigen Toleranz doch schon den Indifferentismus lehrten, von welchem die Reformatoren wahrlich weit entfernt waren. Besondere Erwähnung verdient ein der „göttlichen" Königin von England, der höchst unduldsamen Elisabeth, gewidmetes Buch „Listen des Teufels in Sachen der Religion" (1565, „Stratagemmi di Satana in fatto di religione"), das seinem Verfasser, dem Juristen Aconzio aus Trient, einen großen Ruf verschaffte und vielfach übersetzt wurde. Aconzio

Eine besondere Anziehungskraft auf die italienischen Flüchtlinge übte Genf aus, vielleicht darum, weil dort zugleich mit der angeblichen religiösen Freiheit (in Wahrheit siegte ein verfolgungssüchtiger Calvinismus) die politische Freiheit erkämpft worden war; mit Hilfe von Bern war (1535) der Angriff des Herzogs von Savoyen zurückgeschlagen worden, der den Krieg für den katholischen Bischof zu führen vorgab. Die Reformierten waren unter der Führung Calvins womöglich noch härter gegen die Katholiken als die römischen Päpste gegen die Ketzer; die furchtbare Hinrichtung Servets war kein Ausnahmefall; wer nur verbotene Schriften las, ja, wer nur als Arbeiter seinen Brotherrn zum Teufel wünschte, wurde unmenschlich bestraft. So ist es kein Wunder, daß die Italiener, die sich von der vermeintlichen evangelischen Freiheit hatten nach Genf locken lassen, dort vom Regen in die Traufe gekommen zu sein glaubten und so schnell wie möglich weiter flüchteten. Gregorio Leti, der im 17. Jahrhundert eine Geschichte Genfs geschrieben hat, macht über diese Zustände eine sehr beachtenswerte Bemerkung: wie die Katholiken von Rom, so würden die Protestanten von Genf angewidert; es wäre vorbei mit der Religion und die Hälfte der Menschen wäre atheistisch. Er hatte nicht unrecht, wenn er da an die italienischen Emigranten dachte. Genf

Die Kunde von Luthers Auftreten kam nach Italien durch deutsche Kaufleute, über Venedig. Gottes Wort nimmt menschliche Wege. So gelangte die Einwirkung der deutschen Reformation bald auch nach Spanien, durch den Verkehr, den die Personalunion zwischen Deutschland und Spanien zur Folge hatte; ich bringe also keine Unordnung in meine Darstellung, wenn ich unter den romanischen Lutheranern gleich an erster Stelle die spanischen Brüder Valdés stelle. Die Reformation in Spanien hatte zu wenige Vertreter, um einen besonderen Abschnitt zu fordern.

Die Zwillingsbrüder Juan und Alfonso de Valdés (geb. zu Ende des 15. Jahrhunderts, Juan gest. 1541, Alfonso 1532), die zufällig fast den gleichen Namen tragen wie der Stifter der unglücklichen Waldenser, waren Spanier, aber unter dem Kaiser Karl V. auch in Deutschland und Juan und Alfonso Valdés

zumeist in Italien tätig. Alfonso hat als einer der ersten die Kraft Luthers begriffen; nach der Einnahme von Rom (1527) hat er als kaiserlicher Offiziosus gegen den Papst und seinen Kirchenstaat geschrieben, sich über manche Reliquien lustig gemacht und den Kaiser geradezu aufgefordert, die von Jesus Christus gegründete Kirche zu restaurieren. Bald darauf gab Juan eine noch schärfere Streitschrift heraus, ein Gespräch zwischen Merkur und Charon. Die herrschende Kirche wird geradezu verhöhnt; Merkur würde sich für beschimpft halten, wenn so verkommene Leute wie die gegenwärtigen Christianer sich nach ihm Merkurianer nennen wollten; gewaltsame Bekehrungen werden getadelt. Trotzdem blieb Alfonso ein Vertrauensmann des Kaisers, war in seiner Umgebung bei der Krönung zu Bologna, wie einst bei der Krönung zu Aachen, und scheint als diplomatischer Vermittler benützt worden zu sein. In dieser Eigenschaft mußte er sich gelegentlich gegen Luther erklären; seine wahre, unkirchliche, vielleicht frivole Gesinnung äußerte sich darin, daß er ein leidenschaftlicher Verehrer des Erasmus war. Er starb sehr jung in Wien. Gerade um die Zeit, als Alfonso starb, kam Juan nach Italien und trat, wohl wieder als Vertrauensmann des Kaisers, in die Dienste des Papstes.

Die Verfolgung der italienischen Protestanten begann nach der Aussöhnung zwischen Kaiser und Papst, doch nicht gleich mit voller Wucht. Noch durfte Juan und seine schöne Freundin Giulia Gonzaga die ketzerischen Predigten des Ochino anhören, noch durfte Juan das Neue Testament ins Spanische übersetzen, noch durfte er — das Konzil, von dem man ja eine Reform erwartete, stand bevor — das Evangelium für die einzige Autorität aller Christen erklären. Die anderen lutherisch oder vielmehr erasmisch gesinnten Italiener schlossen sich an Juan de Valdés an: Vermiglio aus Florenz, der Dichter Flaminio aus Imola, der päpstliche Protonotar Carnesecchi und vor allen der berühmte Prediger Ochino aus Siena. Juan de Valdés starb gerade zur rechten Zeit, um die Gewaltakte der römischen Inquisition und dann den Beginn des Tridentinischen Konzils nicht mehr zu erleben. Seine Freunde mußten aus Italien fliehen, einzelne starben den Märtyrertod. Besonders heftig war die Verfolgung in Neapel, wo zahlreiche Lehrer hingerichtet wurden und ein Adeliger sich unter Todesdrohungen zum Widerruf verstehen mußte. Carnesecchi (1508—1566) wurde in Rom enthauptet. Giulia Gonzaga (1513—1566), die mit allen diesen italienischen Protestanten und mit Vittoria Colonna übereinstimmte, wurde vielleicht durch ihren Tod noch sicherer als durch ihre hohe Stellung vor dem Scheiterhaufen bewahrt; wenigstens soll Pius V. gerufen haben, er hätte sie lebendig verbrennen lassen, wenn er ihren Briefwechsel mit Carnesecchi rechtzeitig kennen gelernt hätte.

Gelehrter als die Brüder Valdés war ihr Gesinnungsgenosse Pietro Martire Vermiglio (geb. 1500, gest. 1562) aus Florenz, der noch in jungen Jahren Augustinerprior in Neapel wurde. Er hatte das Alte und das Neue Testament in den Ursprachen studiert. Nachdem er sich 1542, unter dem Einflusse Ochinos zum Evangelium, zuerst einfach und würdig, bekannt hatte, entzog er sich der Verfolgung durch die Flucht. Er lehrte einige Jahre in Straßburg, dann, auf Einladung Cranmers, in Oxford; im anglikanischen Glaubensbekenntnisse wirkt er heute noch nach. Als er in England durch die blutige Maria, in Straßburg durch die Engherzigkeit der dortigen Protestanten unmöglich geworden war, zog er sich nach Zürich zurück und hoffte dort in Verbindung mit Ochino eine ungestörte Lehrtätigkeit ausüben zu können. Es gab aber auch da Zank und Streit genug. Er aber war ruhebedürftig geworden; nach England wagte er auch unter Elisabeth nicht zurückzukehren. Noch stellte er sich eine große Aufgabe des Friedens: in Frankreich eine Versöhnung zwischen Katholiken und Hugenotten herzustellen. Offiziell durch sogenannte Religionsgespräche, heimlich durch Einwirkung auf Katharina von Medici und auf den König von Navarra. Es gelang nicht. Man gewinnt den Eindruck, daß weder Katharina noch Vermiglio ehrlich bei ihren Verhandlungen sich von Glaubensfragen bestimmen ließen. Er starb an einer Seuche. Vermiglio

Nicht so entschieden auf seiten des Evangeliums stand Pietro Paolo Vergerio (1497—1564). Die Katholiken verfolgten ihn mit ihrem Hasse bis über den Tod hinaus, kein Wunder, daß sie es einem Bischof, einem päpstlichen Nuntius nicht verzeihen konnten, mit Preisgabe seiner Stellung abtrünnig geworden zu sein. Die Protestanten, denen seine politische Vielgeschäftigkeit unbequem wurde, rügten boshaft seine Eitelkeit und seine Rachsucht, als ob die deutschen Reformatoren nicht auch Menschen gewesen wären. Vergerio

Es hatte nicht ausbleiben können, daß auch Mitglieder der Kurie selbst sich von den Ideen der Reformation angezogen fühlten; wir wissen ja, daß der Ruf nach einer Reform der Kirche, an Haupt und Gliedern, lange vor Luther ein beliebtes Schlagwort war, überall, natürlich erst recht bei den besten Männern des römischen Hofes. Selbstverständlich verstummte hier der Ruf, nachdem aus einer Reform die Reformation und Luther zu einem Führer gegen die Hierarchie geworden war. Ein Kirchenfürst, der sich jetzt noch oder gar zur Zeit des Tridentinums für Luther erklärte, konnte nur noch für einen Todfeind der katholischen Kirche gelten. Dies war eben der Fall bei dem Bischof von Capodistria, dem vielgenannten Pietro Paolo Vergerio (die Familie hieß eigentlich Verzerio,

der Name — von verza, Kohl — klang offenbar nicht vornehm genug), der jedenfalls nicht zu den ehrlichen Freunden des Evangeliums gehörte. Wir hören von ihm zum ersten Male in Verbindung mit dem Baron von Schenk, der für den noch altgläubigen Kurfürsten Friedrich den Weisen in Italien Reliquien sammelte. Vergerio sollte überredet werden, in irgendeinem Hofdienst nach Deutschland zu kommen. Die Sache zerschlug sich; aber ein Dutzend Jahre später fuhr Vergerio dennoch über die Alpen, ein Bischof, ein Vertrauensmann des Papstes, als Nuntius beim Könige Ferdinand, mit dem Auftrage, jeden Kampf gegen die mächtig gewordene Reformation zu unterstützen. Das war im Jahre 1533. Auf einer Reise nach Berlin hatte der Nuntius eine Unterredung mit Luther selbst, über welche wir allerlei Berichte besitzen. Einmal wird die Begegnung so erzählt, als ob Luther ein altrömischer Rhetor gewesen wäre, feierlich und dumm; ein andermal sagt Luther unmittelbar vor dem Gespräch zu seinem Barbier: „Rasiere mich gut, damit der Nuntius mich für jünger hält als ich bin und mir noch eine lange Kampfzeit zutraut.“ Am lesenswertesten ist ein Brief, in welchem Vergerio selbst (am 12. November 1535) nach Rom Bericht erstattet. Die Wiedergabe des Gesprächs ist offenbar wahrheitsgetreu; uns interessiert aber hier nur der Ton, in welchem der spätere Ketzer seinen Abscheu vor dem „Ungeheuer“ Luther kundgibt. Kein Klatsch, keine Legendenbildung wird verschmäht, um in Rom gegen den elenden Bruder Martin zu hetzen, den vom Teufel besessenen Trunkenbold.

Wieder fünf Jahre später erscheint Vergerio auf dem Religionsgespräch von Worms, abermals im Dienste des Papstes. Doch lauter regt sich der Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit; man weiß, daß er mit deutschen und französischen Erzketzern Verbindungen angeknüpft hat, mit Melanchthon und mit der Königin von Navarra; daß er die Freundschaft des berüchtigten Aretino sucht, würde ihm weniger schaden, denn das haben auch Kaiser und Päpste getan. Doch seit 1545 droht ihm ein Prozeß. Hat er seiner Bosheit die Zügel schießen lassen, weil er seinen Ehrgeiz auf dem Tridentinum nicht befriedigen konnte? Oder wurde der Bischof von Capodistria von der Teilnahme am Konzil ausgeschlossen, weil er damals schon nicht strenggläubig war? Sicher ist, daß er sich über die Legenden vom heiligen Georg und vom heiligen Christophorus lustig gemacht hatte, über die Fioretti des Franziskus und über das Wunderbuch Mariens. Er verkehrte sehr viel mit dem schlimmen Ketzer Spiera und begann Ansichten zu äußern, die sowohl in Rom als in Wittenberg Blasphemien waren. Er nannte sich einmal einen Gottesfeind. Es sei fürchterlich, in die Hände des „barmherzigen“ Gottes zu fallen. Vergerio

war jedoch kein Eigener, kein Führer; er brauchte immer eine Bewegung, der er sich anschloß, wenn er sie für zukunftsreich hielt.

Vergerio war ein Abtrünniger, an dem auch seine neuen Genossen keine Freude hatten; er machte sich über die römische „Idolatrie" lustig, über die Messe und über den Madonnenkultus, aber so, daß eben auch die Protestanten an seinen Spöttereien Anstoß nahmen; er nannte wohl das Papsttum eine Erfindung des Teufels, die Bischöfe „ein Stück Fleisch mit einer Mitra obenauf", aber man gewann den Eindruck, daß er weder an Gott noch den Teufel glaubte. Er scheint eine Vorstellung davon gehabt zu haben, daß die Italiener in Religionsfragen weiter waren als die gutgläubigen Deutschen, die immer noch in ihren theologischen Streitigkeiten steckten. Er war nicht bibelgläubig wie diese Deutschen.

Vergerio, in Capodistria geboren, ursprünglich Jurist, war nach dem frühen Tode seiner Frau in den geistlichen Stand getreten und hätte mit seinen Erfolgen zufrieden sein können, wenn er nur ehrgeizig gewesen wäre. Wegen seiner Gesinnung soll ihm die Teilnahme am Tridentinum verwehrt worden sein. Eine vorurteilslose Betrachtung darf nicht zögern anzuerkennen, daß sein Zorn darüber mitsprach, als er es bald darauf zum offenen Bruche mit Rom kommen ließ; was nicht ausschließt, daß sein Erlebnis am Krankenlager Spieras ihn innerlich ganz befreite; in seiner Lebensgeschichte Spieras begnügt er sich nicht mehr mit der Forderung einer Abschaffung der Mißbräuche, sondern wendet sich bereits dogmatisch gegen das Papsttum. Zweimal wurde er angeklagt, in Venedig; da er jedoch vor das Forum der Kurie in Rom gebracht werden sollte und seinen Tod vor Augen sah, floh er aus Italien und setzte seine Polemik gegen den Papst überall fort, wo sein unstetes Flüchtlingsleben ihn hinführte: in der Schweiz (seit 1549) besonders in Poschiavo, dann in Tübingen (seit 1553), endlich in Polen (seit 1556). Er stand in Verbindung mit Kaiser Maximilian II. und mit Elisabeth von England, hätte seine Händchen gern in alle Intrigen gesteckt, mit denen protestantische und protestantenfreundliche Fürsten ihre kläglichen Ziele verfolgten, erwarb sich aber jedenfalls Verdienste um die Ausbreitung des Evangeliums im Osten; er förderte das Zustandekommen einer südslawischen Bibelübersetzung und war einer von den Italienern, die dem Protestantismus in Polen beinahe zum Siege verhalfen; mit unermüdlicher Streitlust schrieb er dort gegen den päpstlichen Nuntius Lipomano und gegen den noch gefährlicheren Hosius, den Bischof von Ermland. Der Bischof Vergerio soll, 59 Jahre alt, noch an eine zweite Heirat gedacht haben; es ist nicht bekannt, ob sie zustande kam. Er starb 1565 in Tübingen.

Spiera

Francesco Spiera (geb. 1502, gest. 1548), von dem soeben mehrfach die Rede war als von einem Freien und dem dieser Vergerio ein biographisches Denkmal gesetzt hat, war kein Geistlicher; ein einfacher Rechtsanwalt in Cittadella (bei Venedig), der den erpreßten Widerruf nicht ertragen konnte und darüber zugrunde ging. Er hatte, schwach um seiner Familie willen, im Sommer 1548 öffentlich, in Venedig und in Cittadella, die Reformation verleugnet; dann war Scham und Reue über ihn gekommen, in furchtbarer Weise. Er starb wenige Wochen nach seinem Widerruf, in Wahnsinn, durch Selbstmord, man weiß es nicht. Calvin, hart und unduldsam wie immer, warf dem Unglücklichen Flüche ins Grab nach.

Paleario

Zu den italienischen Opfern der Gegenreformation gehörte auch Antonio Paleario (geb. um 1500 bei Rom, gest. 1570), dessen Name übrigens ein Beispiel dafür ist, daß die Latinisierung nicht erst in Deutschland zu einer lächerlichen Mode wurde; er hieß eigentlich della Paglia. Er gehörte zu dem Kreise der Humanisten, die von der Eitelkeit des Papstes Leo X. gefördert wurden, solange die Kirche den Zusammenhang zwischen Humanismus und Reformation nicht begriff. In jüngeren Jahren schrieb er ein ziemlich orthodoxes Lehrgedicht über die Unsterblichkeit der Seele; es wurde 1536 gedruckt und dem Bischof Vergerio gewidmet. Unmittelbar nach Einführung der Inquisition in Rom wurde gegen ihn (1542) ein Ketzerprozeß angestrengt, wegen einer Schrift über das zureichende Leiden Christi, trotz des Schutzes, den ihm der Kardinal Sadoleto gewähren wollte. In seiner Verteidigungsrede verleugnete er sein Bekenntnis zu Erasmus und den deutschen Reformatoren nicht und fand in ihnen manche Übereinstimmung mit anerkannten Kirchenvätern; er fürchte den Henkertod nicht, ein guter Christ könne in solcher Zeit nicht in seinem Bette sterben. In die Zeit vor diesem Prozesse fällt noch seine Anklageschrift gegen das Papsttum, sowohl gegen die Herrschsucht der Geistlichkeit als gegen einzelne Dogmen; doch war diese verwegene „Anklage der römischen Bischöfe und ihrer Anhänger“ vorläufig ungedruckt und der Inquisition unbekannt geblieben. Paleario wurde freigesprochen und erhielt eine Professur in Lucca (1546). Im Jahre 1559 wurde er abermals angeklagt, jetzt in Mailand, und abermals freigesprochen. Erst unter Pius V. ging die Inquisition rücksichtslos vor; Paleario wurde 1567 zum dritten Male angeklagt (einer der Vorwürfe ging dahin, daß er die Bestattung der Toten in den Kirchen getadelt hatte), trotz Alter und Krankheit nach Rom überführt und mit seelischen Martern zu einer Abschwörung gezwungen, insbesondere sogar zu der Anerkennung des Satzes, daß ein Papst auch im Stande der Todsünde der unbedingte Herr der Kirche

sei. Diesen erpreßten Widerruf scheint er nachher tapfer zurückgenommen zu haben und als ein rückfälliger Ketzer mit einer Freudigkeit, die an das Ende des Sokrates erinnert, in den Tod gegangen zu sein.

Curione

Als ein rechtgläubiger Protestant erscheint in seinen Schriften und in seinen abenteuerlichen Erlebnissen Celio Secundo Curione, 1503 bei Turin geboren, 1570 in Basel gestorben. Die Schriften Luthers, Zwinglis, Melanchthons, aber auch die Spöttereien des Erasmus befreiten ihn; er soll in einem Kloster die Bibel an die Stelle einer Reliquie gelegt haben. Eine ähnliche Keckheit brachte ihn in die Gefangenschaft der Inquisition von Turin; die Flucht gelang, romanhaft genug. In einer Kirche gab er begreiflichen Anstoß, da er den Prediger, der Luther in hergebrachter Weise beschimpfte, mit den Worten unterbrach: „Ihr lügt!“ Er wurde eingekerkert und mußte irgendeine furchtbare Strafe erwarten. Diese abenteuerliche Flucht hat Curione selbst mit einigem Humor und mit noch mehr Ironie gegen die angebliche göttliche Hilfe bei dieser Flucht erzählt: wie er den Kerkermeister betrog, wie er sich zunächst das eine Bein von den Ketten befreien ließ, dann aber für die neue Fesselung eine ausgestopfte Hose bereit hielt, endlich nach einem Gelübde, durch welches er Gottes Vorsehung foppte, über die Mauer des Gefängnishofes entkam. „So war die Zauberei beschaffen, durch welche ich mich rettete, wenn nicht etwa Christus mich gerettet hat.“ Er entkam nach Venedig, sodann an den Hof der Herzogin Renata, endlich nach der Schweiz. Er hielt sich dann in Venedig, dem Veltlin und Lausanne auf, gab eigene Pasquille gegen das Papsttum und Übersetzungen Huttenscher Gespräche heraus; irgendeine schwere sittliche Verfehlung wurde ihm nachgesagt, — wie fast allen italienischen Humanisten. Er hatte rege Beziehungen zu dem mächtigen Calvin; aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß Curione eigentlich — mit dem Verstande oder mit dem Herzen — auf seiten der freieren Geister stand, wie er denn vielfach beschuldigt wurde, den Indifferentisten, den Antitrinitariern oder gar den Täufern zuzuneigen. Er war — ohne seinen Namen zu nennen — an einem Proteste beteiligt, der die Todesstrafe gegen die Ketzer verwarf, und an einer Schrift gegen die Hinrichtung Servets.

Sein Flüchtlingsleben brachte ihn (nach 1530) auch nach Piemont. Dort schloß er Freundschaft mit Fulvio Pellegrini, genannt Moretto oder Morato, dem Vater der merkwürdigen Frau, die unter dem Namen Morata immer gerühmt wird, wenn von den italienischen Protestanten die Rede ist.

Olimpia Morata

Die Tochter dieses Humanisten Pellegrini, Olimpia Morata (geb. 1526, gest. 1555), erregte schon in ihrem 16. Jahre ein lokales Aufsehen,

da sie — am Hofe von Ferrara, wo ihr Vater Prinzenerzieher war — eine lateinische Arbeit vorlas. Sie wurde dafür so ungefähr ein Hoffräulein oder eine Spielgefährtin der Prinzessin Anna von Este. Nach dem Tode ihres Vaters fiel sie in Ungnade, man weiß nicht recht warum.*) Auch sie fand eine Zuflucht in Deutschland, aber sie kam natürlich nicht wie andere italienische Lutheraner und Calvinisten über die Alpen, um in der protestantischen Bewegung eine Pfründe zu erlangen, sondern als Gattin eines deutschen Arztes, Grünthler aus Schweinfurt, der in Italien studiert und Olimpia 1550 geheiratet hatte. Nach kurzem Aufenthalte in Augsburg ließ das junge Paar sich in der Heimat des Mannes nieder.

Grünthler ging seinem Berufe nach, Olimpia widmete sich — in Briefen und Übersetzungen — einem idealen, weltfremden Humanismus; feuerte aber ihre Landsleute an, die Schriften Luthers zur Verbreitung der „Wahrheit" ins Italienische zu übersetzen.

Da brachen die Stürme über sie herein, die durch die hinterhältige Politik des Kaisers Deutschland schon lange bedrohten. Albrecht von Brandenburg warf sich auf eigene Faust in die Stadt Schweinfurt, um von da aus die Bistümer Bamberg und Würzburg zu erobern. Schweinfurt wird von den Bischöfen belagert (1553); sie ziehen nach Monaten, in denen Pest und Hungersnot ihnen vorarbeiten, in die Stadt ein, ihre Soldaten morden und plündern. Von allem entblößt, wird die Familie Grünthler gefangen, endlich freigelassen und gerettet. Ein Graf von Erbach nimmt sie freundlich auf und geleitet sie nach Heidelberg, wo Dr. Grünthler eine Professur erhält.

Aber während der Entbehrungen der Belagerung hatte Olimpia Morata sich eine tödliche Krankheit zugezogen; es wird wohl eine Form der Tuberkulose gewesen sein.

Die Stadt Schweinfurt hat ihre berühmte Mitbürgerin durch eine pathetisch-leere Inschrift geehrt, die sie an dem Hause des Arztes Grünthler anbringen ließ. Der Ruhm der Morata war schwerlich verdient; er galt zunächst ihrem Geschlechte: ein Weib, noch dazu eine Italienerin, die für die Reformation gewirkt und gelitten hatte. Eine Geschichte der Geistesbefreiung hätte sie nicht zu erwähnen brauchen.

Wir kehren zu den Männern zurück. Unter denen ist eine noch modernere Natur als selbst Paleario, einer, der gewiß noch mehr Freigeist als
Ochino Reformator war: Bernardino Ochino aus Siena (1487—1565). Er war natürlich so wenig wie ein Dutzend andere Freigeister des 16. Jahrhunderts der Verfasser des legendaren Buches von den drei Betrügern;

*) Wahrscheinlich gehörte ihre Austreibung mit zu den vielen Maßregeln, die vom Herzoge von Ferrara gegen seine Frau, die protestantische Renée de France, verübt wurden.

aber es ist bezeichnend, daß Thomas Brown ihn in seiner Religio medici ausdrücklich als den Autor der entsetzlichen Schrift bezeichnet: weil er ja auch das verpestete Buch gegen die Ehe geschrieben habe. Für uns gewinnt Ochino besonders dadurch an Wichtigkeit, daß er die offenbare Verbindung zwischen der italienischen Reformation und dem freiern Socinianismus herstellt.

Er muß eine glühende Seele besessen haben, da er den Frieden zunächst in immer härterer Askese suchte; man konnte glauben, er würde die Bahnen des Schwärmers Savonarola gehen. Auch er hatte als Prediger ungeheuren Zulauf; seine Sprache, seine Erscheinung und sein Ruf machten ihn zu einem Liebling des Volkes und darum zu einem angesehenen Manne in seinem Orden; seit 1539 war er Generalvikar der Kapuziner.

Ochino neigte schon lange zu einer unbestimmten Ketzerei, zu der ihn die Mystiker und Luther, dann die Persönlichkeit des Juan de Valdés verführt hatten; aber zum Bruche mit der katholischen Kirche kam es erst 1542, als Ochino einmal gegen die Inquisition predigte, die eben erst in Italien durch eine besondere Bulle als furchtbare Waffe der Gegenreformation neu organisiert worden war. Er wurde angeklagt und wußte, daß man ihn so oder so zum Schweigen bringen würde, daß er entweder das Evangelium verleugnen oder sterben müßte. So entschloß er sich zur Flucht. Wir finden ihn 1547 in Augsburg wieder, wo Loyola ihn mit Klugheit, Karl V. mit Gewalt nach Rom zurückführen wollte; der Rat von Augsburg ließ ihn entweichen. Er kam auf dem Umwege über die Schweiz nach England, wo er gegen das Papsttum predigte und schrieb. Auch von hier entfloh er vor der katholischen Reaktion unter der blutigen Maria, wieder nach der Schweiz. Ruhe fand er nicht. Er war langsam zum Ketzer geworden, auch an den Dogmen des protestantischen Evangeliums. Man warf ihm vor, er hätte in den „Labyrinthen“ (1561, das Buch ist der Königin Elisabeth von England gewidmet) die Willensfreiheit geleugnet, in den „Dialogen“ (1563) gar die Polygamie verteidigt; vielleicht war er nur frivoler, vielleicht war er nicht unehrlicher als Luther, der in beiden Fragen nicht ein und nicht aus wußte, der sich über die Willensfreiheit von Erasmus belehren lassen mußte, und der dem von der Natur sehr polygamisch veranlagten Landgrafen von Hessen gegen die eigene Überzeugung schmählich nachgab. Ochino hatte sich sehr langsam vom inbrünstigen Mystiker über die Reformation hinweg zu einem Freigeist entwickelt, der sich nicht einmal mit dem anspruchsloseren Dogmatismus der beginnenden Reformation abzufinden vermochte; der verknöcherte Formelkram des 17. Jahrhunderts wäre ihm wie den anderen italienischen Bekennern des Evangeliums mehr zuwider gewesen als der Katholizismus,

dem sie abgesagt hatten. Von seinem Gesinnungsgenossen Valentino Gentile wird bald die Rede sein.

Offenbar stand Ochino erst als alter Mann der Richtung der Socinianer nahe, vielleicht aus eigener Kraft, vielleicht unter dem Einflusse von Castellio; damit mag es zusammenhängen, daß er sich nach Polen wandte, als er (hauptsächlich wegen der angeblichen Begünstigung der Polygamie) mit großer Härte aus der Schweiz ausgewiesen und auch in Nürnberg nicht aufgenommen wurde. Von Polen wurde der siebenundsiebzigjährige Greis weiter gehetzt und starb etwa ein Jahr später in Mähren, im Hause eines italienischen Ketzers, der dort in der Täufergemeinschaft eine Zuflucht gefunden hatte.

Bevor ich nun von Ochino zu den entschiedenen Antitrinitariern Italiens übergehe, muß ich noch zweier merkwürdiger Erscheinungen gedenken, einer Herzogin und eines Mysteriendichters, um zu zeigen, unter wie seltsamen Umständen die Anhänger des Evangeliums in Italien lebten. Zahlreich waren sie dort wie überall in den drei ersten Jahrzehnten nach dem Auftreten Luthers. Sie besaßen jedoch nicht den starren Bibel- und Christusglauben wie Luther und seine Leute; ihre Fürsten hatten nicht wie in Deutschland die Aussicht, ihre kleinen Feudalherrschaften mit Hilfe der Reformation in kleine Monarchien umzuwandeln. Man erinnere sich, mit wie beschränkter Kirchlichkeit, mit wie starrem Bibelglauben diese deutschen Fürsten da das Luthertum, dort den Calvinismus annahmen — wenn sie auch ihre weltlichen Vorteile dabei nicht vergaßen — und halte dagegen, wie frei eine italienische Fürstin mit der Reformation umsprang. Ich denke an die Herzogin Renata von Ferrara (geb. 1510, gest. 1575). Eine Frau von vielen Gaben, die vielleicht eine Rolle in der Weltgeschichte gespielt hätte, wenn sie überdies auch noch schön gewesen wäre. Unter einem anderen Erbrecht als dem des salischen Gesetzes hätte Renata (Renée de France) als Tochter von Ludwig XII. Königin von Frankreich werden können; auch hatte sie daran denken können, die Frau von Karl V., von Heinrich dem VIII. oder von dem Brandenburger Joachim zu werden: der Konnetabel von Bourbon, der ewige Prätendent, warb um sie; endlich wurde sie von der französischen Politik mit Ercole II. von Este verheiratet, dem späteren Herzoge von Ferrara. Man weiß, wenn auch nur aus Goethes Tasso, welche Bedeutung der Hof von Ferrara für die italienischen Poeten hatte; so war es schon zur Zeit der Renata. Es gehört mit zu dem Bilde dieser ehrgeizigen Herzogin, daß sie noch bei der Verschwörung des Fiesco in Genua ihre Hand im Spiele hatte.

Renata von Ferrara

Renata war ganz und gar Französin, und schon darum eine Feindin der römischen Päpste, Julius' II. und Leos X. Sie legte es darauf an,

Rom zu ärgern, wie es am Hofe der Königin von Navarra geärgert wurde: durch Fleischessen am Freitag und durch eine unkatholische Messe. Reformatoren und Freigeister fanden bei ihr Zuflucht: Calvin so gut wie Marot; die protestantische Dichterin Olimpia Morata machte sie zur Erzieherin ihrer ältesten Tochter. Die Päpste arbeiteten mit allen Mitteln der Intrige gegen die reformierten oder freidenkerischen Schützlinge Renatas, doch gegen sie selbst waren sie machtlos, so lange der französische Hof sie nicht fallen ließ. Da wurde der Herzog gegen sie aufgehetzt. Wir besitzen einen Brief von ihm (vom Jahre 1554, also nach mehr als fünfundzwanzigjähriger Ehe) an den König Heinrich II. von Frankreich; der Brief ist offenbar von Rom diktiert: bei dem Unglück des Hauses Este, beim königlichen Blute von Frankreich und bei der Ehre Gottes wird der König beschworen, Renata preiszugeben; deutlich wird mit der Inquisition gedroht. Die Herzogin mußte sich fügen und sich zum Scheine (nicht ohne einen schlauen Vorbehalt) zur katholischen Kirche bekennen. Aber sie hörte nicht auf, zum Schutze der Hugenotten tätig zu sein, und geriet darüber in tötliche Feindschaft gegen den Herzog von Guise, ihren Schwiegersohn; als dieser ermordet wurde, wird sie über das Verbrechen wohl nicht anders gedacht haben als Calvin, der oft um die Befreiung von diesem Manne zu Gott gebetet hatte, scheinheilig; Renata wird nicht gebetet haben, doch mindestens ihre guten Wünsche waren bei den Mördern. Goethes Alfonso von Este war der Sohn dieser Renata.

Francesco Negri aus Bassano muß ein sehr abenteuerliches Vor- Negri
leben gehabt haben, bevor er sich in der Schweiz als Lehrer und freier Schriftsteller niederließ; aus unglücklicher Liebe wurde er Mönch, wieder aus unglücklicher Liebe ein Mörder. Er schloß sich an Zwingli an und trat auf dem Reichstag von Augsburg für völlige Religionsfreiheit ein. Auch er endete als Socinianer. Er schrieb zugunsten des Ketzers Spiera. Am bekanntesten wurde er seinen Zeitgenossen durch eine höchst seltsame Dichtung, die er als eine Tragödie bezeichnete und die den nicht eben dramatischen Titel führt „Der freie Wille“. Man hat das wunderliche Werk (das zum ersten Male 1546 erschien) anderen italienischen Freidenkern zuschreiben wollen; ich folge aber — auch in der Inhaltsangabe — dem Historiker Cantù, der an der Autorschaft des Negri nicht zweifeln läßt.

Äußerlich wird die Form eines Theaterstückes festgehalten; im Stile der Zeit durften ja die handelnden Personen Allegorien sein. Wir werden oft — aber auch bei anderen Streitschriften dieser Emigrantenliteratur — an die Gespräche unseres Hutten erinnert. Die Tendenz verrät sich in dem Endziele der Handlung: der König „Willensfreiheit“ soll vom Erzengel Rafael und der rechtfertigenden Gnade umgebracht und der Papst

(Paul III. ist gemeint) für den Antichrist erklärt werden. Die Zustände am päpstlichen Hofe und auf dem Konzile von Trient werden so gröblich geschildert, daß man den Hanswurst einer protestantischen Schmähschrift zu lesen glaubt. Der Papst hat den Freien Willen zum Könige gekrönt, zum Herrscher über die guten Werke, und sich selbst alle Einkünfte aus diesem Reiche vorbehalten. Man weiß, welche Bedeutung der Streit um die Unnützlichkeit der guten Werke und um den freien Willen für die damalige Theologie hatte: wie logisch und unmenschlich Calvin die Freiheit des Willens aus theologischen Gründen leugnete und wie sich Erasmus und Luther erst über diese Frage öffentlich zerzankten, beide im Unrecht.

Der Freie Wille, der der König ist, und der menschliche Verstand, sein Minister, sind gut katholisch und widersetzen sich den Neuerungen der Reformation. Die Apostel Petrus und Paulus treten auf und vereinigen sich mit dem Spötter Pasquino in der Verurteilung der römischen Kirche. Alles vollzieht sich in Reden und Gegenreden, ohne Spur von einer Handlung. Auch die Katastrophe erfolgt unvorbereitet. Der Erzengel Rafael und die rechtfertigende Gnade vollziehen das Todesurteil an dem Freien Willen, und auch der Papst als der Antichrist wird mit dem Messer des Geistes, der das Wort Gottes ist, umgebracht. Vorher schon waren in Deutschland allegorische Theaterstücke gegen die alte Kirche erschienen, protestantische Mysterien; an der Tragödie vom Freien Willen ist es fast nur bemerkenswert, daß ein Italiener sie verfaßt hat. In Italien spielt man mit den Dogmen der christlichen Religion, spielt mit ihnen sogar in dichterischer Form, weil man dort im Grunde nicht lutherisch, nicht calvinistisch ist, wenn man sich auch so nennt, sondern unchristlich. Weil man in Jesus Christus keinen Gott mehr verehrt.

Neunzehnter Abschnitt

Der Sozinianismus

Die Unterscheidung zwischen Ketzern und Aufklärern läßt sich in Definitionen durchführen, nicht in einer Geschichte der Gottlosigkeit. Es ist immer nur eine Frage des Erfolges, ob die Anhänger eines bestimmten
Arianer Dogmas nachher Rechtgläubige oder Ketzer genannt werden. Die Arianer waren so lange Altgläubige, Rechtgläubige, bis die Trinitarier siegten. In den arianischen Germanenstaaten wiederum wurden die römischen Trinitarier solange als eine Ketzersekte betrachtet, wohl auch verfolgt, bis die gotischen und fränkischen Fürsten alle ein Abkommen mit Rom

getroffen hatten. Man muß die Geschichte nur nicht gläubig lesen, obgleich sie wie ein Legendenbuch geschrieben ist. Und wieder tausend Jahre später fühlten sich die neuen Antitrinitarier als die Rechtgläubigen, als die Bewahrer des Urchristentums, während sie von Katholiken und Protestanten als Ketzer, ja als Unchristen verschrien wurden. Wer sich an das Lehrgebäude hält, das durch Faustus Socinus ausgearbeitet wurde, mit viel Verstand und wenig Leidenschaft, um die Antitrinitarier in Polen zu einer geschlossenen Kirche zu organisieren, der wird ein wenig Aufklärung, viel Toleranz und gar keine Gottlosigkeit an den Antitrinitariern finden, die erst von da ab Socinianer hießen; wer aber im Auge behält, wie der linke Flügel der Socinianer mit der Dreieinigkeit auch die Anbetung Christi verwarf, wie die unruhigen Geister aus den westlichen Ländern bei den Socinianern Schutz suchten und fanden, wie die politischen Umsturzideen der Wiedertäufer sich an die Taufsitten der Socinianer knüpften, wie endlich in Holland die socinianischen Flüchtlinge von allen radikalen Parteien als Brüder aufgenommen wurden, wie vielleicht auch in Deutschland der Rationalismus durch Verbreitung socinianischer Schriften vorbereitet wurde, der wird nicht an der Tatsache zweifeln, daß Deismus und Aufklärung durch die socinianische Bewegung entscheidend beeinflußt worden sind. Wegen dieser geschichtlichen Zusammenhänge ist hier die Sekte der Socinianer eingehender zu behandeln als irgendeine andere der vielen christlichen Sekten.

Namen der Sekte

Die Schwierigkeiten einer verständlichen Darstellung beginnen schon beim Namen der Sekte. Sie bestand schon seit einigen Jahrzehnten, als sie durch die Lebensarbeit des Faustus Socinus einen Katechismus erhielt und nach diesem Socinus benannt wurde; zunächst von den Gegnern; viele Antitrinitarier lehnten es ab, ihre religiöse Überzeugung nach einem Menschen zu benennen. Bei den Gegnern jedoch behielt der Name „Socinianer" einen üblen Klang. In ähnlicher Weise, wie schon bei den Römern die Bezeichnung „Epikureer" einen schimpflichen Nebensinn bekam und durch anderthalb Jahrtausende behielt, wie bei den alten Christen bestimmte Ketzernamen, die nur das Bekenntnis zu einer angeblich irrigen Lehre aussprachen, von den Orthodoxen mit einer verächtlichen Nebenbedeutung verbunden wurden, so ging es seit dem 17. Jahrhundert besonders mit dem Namen „Socinianer". *) Eine Geschichte der Schimpf-

*) Unitarier nannten sie sich gern selbst; nach der heutigen Mode hätten sie dafür Monisten gesagt, wie sie denn auch gegen die Bezeichnung Monarchianer nichts einzuwenden hatten. Auch nicht gegen die Spitznamen Collegianten und Prophetanten. In Polen hießen sie auch Afrikaner (wegen Berufung auf afrikanische Synoden?) oder Ebioniten, in Holland Alogi und auch Mennoniten, was sie um so entschiedener ab-

wörter müßte noch geschrieben werden; sie wäre ein arger Beitrag zur Geschichte der menschlichen Dummheit und Bosheit. Und noch hat die Lautfolge „Socinianer" den böswilligen Sinn nicht ganz verloren. Vor einigen Jahren sprach ich mit einem katholischen Geistlichen über die religiöse Weltanschauung Bismarcks. Als ich die Meinung, er wäre ein Atheist gewesen, zurückwies, bekam ich die heftige Antwort: „So war er ein Socinianer." Dann stellte sich heraus, daß der Pfarrer so gut wie nichts von den Socinianern wußte und mit dem Worte unklar die Vorstellung von einem Materialisten oder Naturalisten verknüpfte.

Der zweifelhafte Ruhm, den Haß gegen die Socinianer zumeist verbreitet zu haben, gebührt einmal nicht Rom, sondern den protestantischen Sekten. Diese Erscheinung hat ihre guten inneren Gründe. Den Katholiken konnte eine durch halb Europa umhergehetzte evangelische Sekte ganz willkommen sein, die den kirchlichen Protestantismus durch Unbotmäßigkeit und durch das Pochen auf die Vernunft kompromittierte. Nur in den halbasiatischen Ländern, in Ungarn, Siebenbürgen und Polen, erlangten die Socinianer eine Macht, die auch dem Katholizismus gefährlich zu werden schien; und dort sammelten denn auch die Jesuiten der Gegenreformation ihre ganze Kraft und nahmen den Kampf gegen die Calvinisten, die Lutherischen und die Socinianer mit gleichem Erfolge auf. In den westlicheren Ländern waren die Katholiken entweder selbst verfolgt (wie in Holland und England) oder der Protestantismus erschien ihnen als der schlimmere Feind. Nur in Deutschland, wo die Reformation eine starre Form angenommen hatte, fürchtete man von der Sekte, die die Gottheit Christi leugnete, neue Änderungen und neue Unruhen. Den protestantischen Päpstlein schien sie die schwerste Gefahr. Die ersten Reformatoren hatten ja die Kirche nur reinigen wollen; sie übertrafen die römische Kirche weit an Innigkeit des Glaubens und an Vertrauen auf die Bibel. Ihrem germanischen Ernste war schon die äußerliche Kirchlichkeit Roms nicht genug. Der Socianismus kam aber aus Italien her und stand in Verbindung mit dem heidnischen Platonismus der Renaissance.

wiesen, als Menno Simonis ein Wiedertäufer gewesen war und sie selbst zwar nur Erwachsene zu taufen pflegten, mit Eintauchung des ganzen Leibes, aber einmal getaufte Kinder nicht zum zweiten Male tauften. Trotzdem blieb ihnen auch in Polen der Name Wiedertäufer oder Novobaptizantes (polnisch nowo-chrzczenczy) nicht erspart. Selbstverständlich wurden sie auch unter der Rubrik der Arianer aufgeführt. Man begegnet aber auch dem Spitznamen Photinianer. Photinos (gest. 376) war ein wunderlicher Heiliger aus der Zeit des arianischen Kirchenstreites, mit den strengen Arianern nicht in allen Punkten einverstanden und darum von Athanasius in Gnaden aufgenommen. Wer Näheres über diesen Mann zu erfahren wünscht, mag das 4. Buch im 1. Teile der „Kirchen- und Ketzerhistorie" von Arnold nachlesen, die sich mit Recht auf dem Titel „unparteiisch" nennt.

Wer aber war der erste Wiederbeleber des alten Arianismus? Der nur zufällig den Namen Socinianismus erhielt.

Aufleben des Arianismus

Wo ein Reformator zugleich ein tüchtiger Organisator war oder durch zufällige Umstände zur Gründung einer dauernden Kirche geführt wurde, da scheint es einfach, die neue Lehre auf seine Persönlichkeit zurückzuführen: man braucht nur offiziös die Augen zu schließen für die Widersprüche in seiner Persönlichkeit und für die fremden Einflüsse auf seine Lehre. Wo aber die Bewegung sich zu keinem dauernden Bilde gestaltete, wie bei den Antitrinitariern, da erkennt man die Kompliziertheit, die man bei Luther und Calvin zu übersehen liebt. Die Redensart von der doppelten Wahrheit hatte der Theologie jedes Vorrecht vor der Philosophie eingeräumt, hatte aber nicht verhindert, daß schon sehr früh ein gewisser Rationalismus sich gegen die Widervernünftigkeit oder Übervernünftigkeit einiger Dogmen empörte. Als nun durch das siegreiche Fortschreiten der Reformation ein Beispiel gegeben war für die Möglichkeit, sich dem Dogma gegenüberzustellen, traten sofort vereinzelte Antitrinitarier in Süddeutschland und der Schweiz hervor; ohne jeden Erfolg; im Jahre 1529 wurde einer von ihnen in Konstanz, einer in Basel enthauptet. Immerhin schienen die Schriften dieser Männer den zielbewußten Reformatoren so gefährlich, daß man in der diplomatischen Augsburgischen Konfession es für nötig hielt, das Geheimnis der Trinität gegen die alten und ausdrücklich gegen die neuen Arianer festzulegen. „Samosatenser" sagten die Verfasser der Augsburgischen Konfession und meinten die Arianer; auf den Namen kommt es nicht an, seit zwölfhundert Jahren hatte ja die Auflehnung gegen das übervernünftige Dogma von der Dreieinigkeit niemals ganz aufgehört, und diese monotheistischen oder unitarischen Ketzer waren bald so, bald so beschimpft worden, nannten sich bald selbst Arianer oder wiesen bald die Bezeichnung Arianer zurück. Ich habe es nicht nötig, die ganze Geschichte des Arianismus*) auszuschreiben, um das Wiederauftauchen dieser Ketzerei im 16. Jahrhundert zu erklären. Wieder: es ist ein ganz ander Ding, ob Arius im 4. Jahrhundert als altgläubiger Mann die Neuerung des Athanasius zurückwies, oder ob zwölfhundert Jahre später ein Freidenker die Dreieinigkeit, die inzwischen — es muß wiederholt werden — eine der wichtigsten Lehren der orthodoxen Kirche geworden war, leugnete. Arius war nur konservativ gewesen,

*) Aus der dreibändigen „Histoire de l'Arianisme" des Jesuiten Louis Maimbourg (geb. 1610, gest. 1686) ist immerhin viel zu lernen, wenn der Verfasser auch leichtgläubig und haßerfüllt ist wie nur ein alter Kirchenvater. Maimbourg wurde später verdammt, weil er für die gallikanische Kirche gegen Rom Partei nahm. In der „Geschichte des Arianismus" ist er päpstlicher als der Papst und predigt überall Ausrottung durch Feuer und Schwert.

die neuen Arianer waren Rebellen, Rebellen gegen die alte römische Satzung, aber auch gegen die neuen protestantischen Kirchenordnungen. Man darf sich also auch nicht darüber wundern, daß dieser radikale Aufstand gegen das Dogma in den romanischen Ländern auftrat, während die Reformation, die eben keine Revolution sein wollte, an dem alten Dogmenbestande blutwenig änderte. Die Reformation, besonders in Deutschland, behauptete ja, an der bisherigen Kirche festhalten und nur Mißbräuche bessern zu wollen, die deutsche Reformation war von Hause aus mehr praktisch und sittlich als theologisch; die einsamen Denker in Spanien und Italien, die kein freiheitsuchendes Volk um sich und keine ländergierigen Fürsten hinter sich hatten, gingen weiter, weil sie ohne politische Absichten Logik und Philologie allein gegen das Dogma ausspielten.

Das Staunen über das scheinbar plötzliche Emporkommen des romanischen Arianismus hat dazu verführt, die Bewegung auf Erasmus zurückführen zu wollen, der ja einmal geäußert hatte: „Ich hätte es mit den Arianern gehalten, wenn es nur auch die Kirche getan hätte.“ Das war Gleichgültigkeit gegen alle theologischen Stänkereien. Er konnte höchstens ein Anreger sein, weil er doch selbst ein Schüler des italienischen Humanismus war, der allen Formen der anfänglich so wirren Bewegung erst den Boden bereitete, der Reformation wie dem Arianismus. Richtig ist nur, daß dieser abseits stehende Mann, der ein Lukianist und sogar ein Atheist hieß, allein durch seine menschliche Schwäche verhindert wurde, sich gegen Rom zu erklären; ob für Luther oder für Arius, das mochte ihm wieder eine neue theologische Stänkerei scheinen. Selbstverständlich stand er innerlich im Streite um die Dreieinigkeit auf der Seite der Logik und Philologie; sein Cicero hätte niemals an die Dreieinigkeit geglaubt. Dieser sein Indifferentismus war so bekannt, daß ein katholischer Gegner den Scherz machen konnte, ihn Ariasmus anstatt Erasmus zu nennen; mit ähnlichem Witze sagte ein Socinianer Satanasius für Athanasius.

In Italien waren die Gelehrten und mit ihnen der gebildete Mittelstand, und die Fürsten erst recht, innerlich durch die Renaissance vom religiösen Glauben frei geworden; sie hatten die Kirche satt und fanden nur nicht den Mut, auch äußerlich mit ihr zu brechen. Als nun die Nachricht über die Alpen kam, Deutschland und die Schweiz hätten den Kampf gegen Rom mit Erfolg aufgenommen, war das für die italienischen Humanisten ein Signal, ihrer bisherigen Heuchelei ein Ende zu machen. Das taten sie aber in ganz anderer Weise als die glaubensinnigen deutschen Protestanten. Einerseits gingen sie unmittelbar an die Kritik der Dogmen, die den Protestanten heilig blieben, und verwarfen zunächst

die Dreieinigkeit, das Gottmenschentum und die Genugtuung; anderseits beschränkten sie sich darauf, solche Verwegenheiten in geheimen Gesellschaften vorzutragen, besonders in Norditalien. Die römische Regierung ging bald sehr streng gegen alle diese protestantischen oder arianischen Konventikel vor, und so flüchteten zahlreiche Italiener, die irgendwie vom Katholizismus abgefallen waren, nach Genf. Hier finden wir etwa um 1550 schon die beiden Italiener, die nachher zur Ausbreitung des Arianismus im Osten Europas beitrugen: Lelio Sozzini, Biandrata; auch Ochino und Gentile gehören ja zu der italienischen Kolonie von Genf.

Man ersieht schon aus der Vergleichung der Jahreszahlen, daß der durch seinen Märtyrertod berühmteste Arianer der Reformationszeit, Michael Servet, nicht eigentlich als der erste romanische Antitrinitarier anzusehen ist; sein gräßliches Ende mag sogar lähmend auf die ohnehin geringe Tatkraft der Italiener eingewirkt haben.

Ich darf der Erscheinung Servets hier keinen weiteren Raum geben, Servet
weil dieser Mann sicherlich kein Gottesleugner, höchstens im Sinne auch der reformierten Kirche ein Unchrist war. Michael Servet war ein Spanier, wahrscheinlich 1511 geboren. Seine persönlichen Beziehungen zu Luther scheinen eine Legende zu sein. Sehr früh schon wurde es bekannt, daß dieser Spanier, der sich damals in Basel und Straßburg aufhielt, in seiner ersten Schrift (1531) sich arianisch über die Gottheit Christi geäußert hätte. Servet ging nach Frankreich, wurde dort Doktor der Medizin, trieb aber weiter Bibelkritik und gab 1553 sein Hauptwerk heraus, an dem er, halsstarrig und den Warnungen Calvins unzugänglich, viele Jahre gearbeitet hatte. „Christianismi Restitutio", also wieder einmal ein Versuch, auf ein Urchristentum zurückzugehen. Von diesem Werke, das mit dem Verfasser zugleich verbrannt wurde, sollen heute nur noch drei Exemplare vorhanden sein. Er nennt darin die rechtgläubige Trinitätslehre unbiblisch, tritheistisch, atheistisch. Servet hatte sich nicht zu dem Buche bekannt; aber es war ein öffentliches Geheimnis und Calvin, der ihn schon vorher mit dem Tode bedroht hatte, wurde sein Todfeind. Er denunzierte ihn der französischen Inquisition, die den Spanier zum Feuertode verurteilte, aber (vielleicht um Calvin zu ärgern) entwischen ließ. Servet wollte über die Schweiz nach Italien flüchten und war so unvorsichtig, den Weg über Genf zu nehmen. Hier betrieb Calvin seine Verhaftung und dann, nicht ohne infame Heuchelei, seine Verurteilung. Servet stürzte sich nicht freiwillig ins Martyrium; in Nebenpunkten (Kindertaufe) erbot er sich zu einem Widerruf, in der Trinitätsfrage half er sich mit scholastischen Unterscheidungen. In Genf gab es eine starke Partei der „Libertiner", die den Ketzer gegen Calvin schützen wollte. Aber die Theologen von vier Schweizer

Städten sprachen sich für die Todesstrafe aus, und der Rat von Genf gab nach. Jetzt schien Servet schwach zu werden und flehte Calvin um Erbarmen an. Als aber Calvin unerbittlich blieb, ging Servet ohne Widerruf in den grauenvollen Feuertod, am 27. Oktober 1553. Am 27. Oktober 1903, 350 Jahre nach der Verbrennung, wurde an der Richtstätte ein Sühnedenkmal errichtet, dessen groteske Inschrift das fromme Kunststück zustande bringt, den Mörder des tapferen Helden, dem das monument expiatoire geweiht ist, in Worten der tiefsten Ehrfurcht und Dankbarkeit zu preisen und zu entschuldigen.

Die populäre Geschichtschreibung ist in Deutschland so protestantisch gerichtet, daß wir viel mehr über die Opfer der katholischen Inquisition erfahren als über die Opfer der reformatorischen Verfolgungssucht. Der Spanier Servet, nebenbei ein hervorragender Physiologe, wurde lebendig verbrannt, unter höllischen Qualen; Calvin war dabei der Bluthund Gottes, Melanchthon, Bucerus („man sollte dem Servet die Eingeweide aus dem Leibe reißen") und andere Verkünder des deutschen Evangeliums bellten ihren Beifall. Es ist eine Schmach und ein Jammer.

Die Ketzerei des Servet war eben, daß er bezüglich der Dreieinigkeit (er hat sie einen Cerberus genannt) auf das Neue Testament zurückging, die ganze theologische Terminologie verwarf und die drei gleichen und doch unterschiedenen Götter leugnete. „Es hat noch niemand jemals sagen und lehren können, wie man diese drei, deren jegliches ein Gott ist, doch nur der Zahl nach als Einen Gott verstehen möge." Sehr merkwürdig ist (spielt aber meines Wissens in seinem Prozesse keine Rolle), daß er das Wort Gott ein nomen appellativum genannt hat; es war für ihn vielleicht ein sprachlich sehr guter Ausweg, um Jesus Christus trotz seines arianischen Bekenntnisses zur Not göttlich nennen zu dürfen, „wie Kaiser Augustus für Vergilius ein Gott war".

Ich muß da eine Bemerkung einfügen, die für alle Arianer gilt, auch für die Socinianer, und die mir für das Verhältnis dieser Lehren zum Deismus und zum Atheismus von entscheidender Bedeutung zu sein scheint. In den scholastischen Streitigkeiten freilich, die über tausend Jahre lang die dogmatisierte Trinitätslehre behandelten, wurden immer nur die gleichen Begriffe gespalten und wiedergespalten, ohne daß einer der Doktoren der Kirche an dem unverstandenen Dogma selbst zu zweifeln wagte. Theologie gab sich für Wissenschaft aus. Sobald aber in der Renaissance der Menschenverstand der Antike sich zu regen wagte, bekam der alte Arianismus einen anderen Sinn. Die christliche Kirche hatte sich nun einmal so sehr mit der Trinitätslehre identifiziert, daß die Religion, die nur eine der drei Personen als Gott anerkannte, kein

Christentum mehr war. Es war also ganz natürlich, wenn die Arianer des 16. Jahrhunderts außer der Trinität auch noch die Klerisei, ja auch die Sakramente angriffen. Sie waren in allen diesen Fragen wirklich den späteren Deisten sehr ähnlich, die sich denn auch auf das Verdammungswort des Servet beriefen: es sei eine Gotteslästerung oder Gottlosigkeit, drei Götter zu statuieren.

Nun wurde der Vorwurf des Atheismus gegen die Arianer (und die Socinianer und die Deisten) allerdings ohne viel Federlesens, ohne Überlegung und ohne Begründung erhoben, als der einfachste Versuch, den theologischen Gegner dem Henker zu überliefern. Als ein Schimpfwort, das tödlich wirken konnte und vielleicht sollte. Genau genommen konnten aber die orthodoxen Theologen, wenn sie nur auf dem Boden des gemeinen Volksglaubens standen, den Vorwurf mit gutem Gewissen machen. Für das christliche Volk war in seinem religiösen Alltag Jesus Christus nicht nur eine Person der Gottheit, er war der Gott, der Erlöser der Menschheit, der Richter des Jüngsten Tages. Wer deistisch nur den Gottvater anerkannte, die Gottheit des Sohnes aber leugnete, der war in den Augen des Volkes in Wahrheit ein Gottloser. Wie heutzutage einem guten Katholiken schon gottlos scheinen muß, wer sich weigert, die Jungfrau Maria zu verehren, die Muttergottes, die doch nicht zur Trinität gehört, und dennoch im Herzen recht inniger spanischer oder italienischer Katholiken zum Gotte geworden ist.*) Man sieht hoffentlich, daß ich gar sehr geneigt bin, für die Mörder des Servet Milderungsgründe zu suchen; die Psychologie des Bluthundes ist am Ende auch Psychologie.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß just die Ausbreitung arianischer Gemeinden in der Schweiz die Sorge Calvins bis zur Wut aufpeitschte; Ausrottung solcher Ketzer war für Katholiken wie für Protestanten eine natürliche Forderung, weil es doch nur einem Atheisten einfallen konnte, Toleranz oder Gewissensfreiheit zu verlangen. Man kann sich aber ausmalen, wie die Schilderung der grauenhaften Hinrichtung Servets auf die italienischen Arianer wirken mochte, von denen keiner ein Martyrium

*) Es wäre nicht unmöglich, daß sich daraus noch ein Dogma von der Gottheit Mariä usw. entwickelte; dann hießen wieder Ketzer, die an diese Lehre nicht glaubten. Heute schon ist man nicht ganz gottlos, wenn man zwar Gott leugnet, aber der Madonna vertraut. Sehr hübsch wird das dargestellt in einer kleinen Geschichte Multatulis, die „Seekrankheit". Ein seekranker Mann ohne Religion wird von einem Barfüßermönch zum Beten ermahnt. „Mon père, je ne saurais prier... Je suis athée." Worauf der Barfüßer: „Bien, bien, j'en connais! Mais la Vierge, Monsieur, la Vierge?" Die Allegorie, die bei Multatuli oft wundervoll und mitunter auch schlecht hinter der Poesie verborgen liegt, ist in dieser Geschichte kaum angedeutet; kleine Madonnenfigürchen aus Zinn oder Blei wirken gegen die Schmerzen des Zweifels ungefähr so wie das Wundermittel des Dr. Colineau gegen die Seekrankheit.

Lälius Socinus

auf sich zu nehmen wünschte. Lelio Sozzini (der sich dann in dem barbarischen Westen und Osten Europas Lälius Socinus nannte, unter dieser Namensform bekannt wurde, weshalb ich weiterhin für ihn und seinen Neffen bei der Form Socinus bleiben will) war beim Tode Servets 28 Jahre alt. Er hatte wahrscheinlich schon in Italien arianischen Konventikeln angehört, hatte dann in der Schweiz, in Deutschland und in den österreichischen Erblanden Beziehungen zu mancherlei evangelischen Sekten angeknüpft, in Böhmen auch zu den polnischen Reformatoren, und war durch die päpstliche Inquisition um sein Vermögen gebracht worden. Der Tod Servets, der ein Erlöschen der arianischen Bewegung überall in der Schweiz zur Folge hatte, schreckte auch den Lälius Socinus so sehr, daß er es nicht mehr wagte, für die arianische Reformation öffentlich aufzutreten; und sein Name wäre heute vergessen, wäre ganz gewiß nicht der Name einer Sekte, wenn ein Neffe die Aufgabe des Onkels nicht unter günstigeren Umständen auf sich genommen hätte, ohne die Kraft oder Leidenschaft des Genies, aber mit dem Eigensinn und der Eitelkeit eines organisatorischen Talents. Der Onkel, der mit den bedeutendsten Theologen der beiden neuen Kirchen, mit Bullinger und Melanchthon, ebenso freundschaftlich verkehrte wie in Böhmen und später (1558) in Polen mit den Böhmischen Brüdern, begnügte sich damit, die Herren durch bescheidene Darlegung seiner Zweifel zu ärgern, übrigens aber seine Schriften und Notizen, oder was es war, vor der Welt zu verschließen. Es ist noch heute eine offene Frage, ob Faustus Socinus in der Hinterlassenschaft seines Onkels bloß die Anregungen zum Socinianismus gefunden habe oder bereits das ganze System.

Faustus Socinus

Faustus Socinus war nur vierzehn Jahre jünger als sein Onkel; er wurde 1539 zu Siena geboren. Während Lälius, ursprünglich Jurist, ungefähr das theologische und philosophische Wissen der Zeit beherrschte, hatte Faustus, früh verwaist, nichts Rechtes gelernt. Sein Onkel scheint ihn von Jugend auf zu einem Ketzer erzogen zu haben und ihn, wenn das nicht eine nachträgliche Prophezeiung war, zum Vollender des Werkes bestimmt zu haben: der Menschheit die arianische Reformation zu bringen. Der Onkel war der einzige Lehrer des Neffen, vielleicht noch mehr als Lehrer. Vielleicht bestand die ganze Lebensarbeit des Faustus Socinus nur darin, daß er die nachgelassenen Schriften des Lälius herausgab oder ordnete. Nachdem das Vermögen der Familie in Italien konfisziert worden war, hatte der Onkel in Zürich, der Neffe in Lyon eine Zuflucht gefunden. Als nun drei Jahre später (1562) der Onkel starb, brachte der Neffe den schriftlichen Nachlaß in Sicherheit, gab aber zunächst nur eine Erklärung vom ersten Kapitel des Evangeliums Johannis heraus, ohne

Nennung des Verfassers; es ist nicht ganz sicher, ob Faustus da nur mündliche und schriftliche Anregungen des Onkels benützt oder dessen fertige Arbeit veröffentlicht habe. Gegen 1570 folgte eine Schrift über die Autorität der Bibel; die Tendenz war christlich, die Methode schon rationalistisch. Aber noch fühlte sich Faustus nicht als Religionsstifter. Er lebte von 1562 bis 1574 am Hofe des Großherzogs von Florenz, nach seinem eigenen Geständnisse als ein müßiger Hofmann. Erst nach dieser Zeit scheint er den Plan gefaßt oder sich reif gefühlt zu haben, das geistige Erbe seines Onkels zu verwalten. Von Basel aus veröffentlichte er (1577 und 1578) zwei reformatorische Bücher, das eine in großem Stile gegen die rechtgläubige Rechtfertigungslehre, das andere gegen die Annahme, die Menschen wären als unsterbliche Wesen geschaffen worden und der Tod wäre erst als Folge des Sündenfalls in die Welt gekommen.

Faustus, durch den Namen seines Onkels schon allen Antitrinitariern empfohlen, scheint durch diese Arbeiten rasch bekannt geworden zu sein; denn er wurde 1578 von Biandrata nach Siebenbürgen eingeladen, um dort für den zahmeren Arianismus gegen die radikalen und wirklich schon antichristlichen Nonadoranten (die die Anbetung Jesu Christi für einen Götzendienst erklärten) zu disputieren. Der Erfolg blieb aus und auch der Verkehr mit dem italienischen Landsmanne Biandrata muß für den vornehmen Faustus Socinus unerfreulich gewesen sein; Faustus ging 1579 nach dem benachbarten Polen, wo die Bedingungen günstiger schienen, die ihm angeblich vom Onkel gestellte Aufgabe zu lösen: eine arianische Reformation zu organisieren.

Ich übergehe für jetzt einige italienische Eigenbrötler, die außer den genannten das Heil ihrer Seele oder auch nur das Heil ihres Leibes diesseits der Alpen suchten; ich darf aber nicht — der Zeit etwas vorgreifend — den wunderlichen und noch über hundert Jahre später vielgenannten Pucci übergehen, nebenbei, der den protestantischen Theologen Deutschlands, ich weiß nicht warum, immer wieder als der nichtswürdigste unter den italienischen Freigeistern erschien. Pucci

Bald unter den Atheisten, bald unter den Naturalisten, d. h. unter den Bekennern einer Naturreligion, wird dieser Francesco Pucci angeführt, der 1592 ein Buch herausgab, welches allen Menschen, auch ohne Taufe und ohne Christenglauben, die Seligkeit zusprach, und der um 1600 starb. Wahrscheinlich in Prag, wo er „auf den persönlichen Rat eines Engels“ in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt war; die Nachricht, er sei in Salzburg verhaftet und dann in Rom verbrannt worden, scheint wirklich falsch zu sein.

Es fällt schwer, aus den Schriften dieses Schwarmgeistes die Gedanken herauszulösen, die ihn trotzdem zu einem Deisten, zu einem Vorläufer des Herbert von Cherbury machen. Der wichtigste Umstand scheint mir der zu sein, daß Pucci zwar kein Socinianer war, von den polnischen Socinianern abgelehnt und von Faustus Socinus selbst heftig bekämpft wurde, daß er aber mit seinem sogenannten Naturalismus dennoch auf dem Boden der Socinianer stand. Pucci war ein unklarer und unruhiger Kopf. Als Italiener — es bleibe dahingestellt, ob er, der in Lyon das Gewerbe eines Kaufmanns trieb, wirklich aus einem alten Adelshause war *) — war er selbstverständlich katholisch; in Lyon schloß er sich den Reformierten an, scheint aber bald, von neuen Zweifeln gequält, den Anschluß an Faustus Socinus gesucht zu haben; mit Disputationen, nicht als unterwürfiger Jünger. Auch von einem Zusammengehen mit den niederländischen Wiedertäufern wird berichtet. Häufig verfolgt, von katholischen, reformierten, lutherischen und unitarischen Schriftstellern um die Wette beschimpft (Galgenvogel, Monstrum, Teufelsknecht), trieb er sich in der Schweiz, England, Holland und Polen umher, bis er — wir wissen nichts über sein Alter — in Prag die Ruhe des Grabes fand.

Der Zorn aller dieser Sekten spricht für den Mann, der jedenfalls ein Eigenbrötler war, ein Enthusiast, wie man damals viele Leute nannte, die Gottsucher auf eigene Faust waren. Was jedoch den Haß aller dieser Dogmatiker gegen Pucci erregte, ist darum schwer auszumachen, weil die Streitigkeiten in einer Sprache geführt wurden, die nicht mehr unsere Sprache ist. Ich habe schon bei einer anderen Gelegenheit bemerkt, daß der starre Bibelglaube des 16. Jahrhunderts uns hindert, uns ganz in die Seele der damaligen Theologen hineinzuversetzen; und Pucci war überdies kein richtiger Theologe, er war ein Dilettant, der wie die Quäker und die Pietisten das Wort Gottes aus der Tiefe des Gemüts erklären wollte, ohne die landesüblichen Mittel der logischen und philologischen Gelahrtheit. Wieder stand es um diese Wortstreitigkeiten wie um die Scholastik, soweit diese auf Aristoteles eingeschworen war; in beiden Fällen fehlte eine ernsthafte Kritik. Auch die subjektivistische Bibelkritik mußte unterliegen, solange nicht eine Antwort gesucht wurde auf die beiden Fragen: Welches ist der wirkliche Sinn des Bibelworts? Ist die Bibel wirklich Gottes Wort? Galt die Bibel für Gottes Wort und galt die Meinung einer geschlossenen Kirche für objektiv und rechtgläubig, so waren die Lutheraner und die Reformierten, ja sogar die Socinianer im Vorteil gegen einen Einzelnen wie Pucci, wie die römische Kirche

*) Der tridentinische Index behauptet, er habe sich zu Unrecht den Namen der Pucci, unter denen es sogar Kardinäle gab, beigelegt.

mit ihrer älteren Tradition im Vorteil war gegen alle Ketzer. So konnte ein gallikanischer Eiferer spottend behaupten, die Sekte des Pucciianismus hätte nur drei Tage gedauert; in Wahrheit könnte von einer solchen Sekte kaum die Rede sein. Pucci wurde aber bis ins 18. Jahrhundert hinein viel genannt und immer wieder beschimpft, weil er mit Leidenschaft die duldsamen Grundgedanken des Deismus vorweggenommen hatte: der Glaube an einen Gott-Schöpfer wäre allen Menschen gemein und natürlich und zur Seligkeit hinreichend; es gäbe keine Erbsünde und des Menschen freier Wille könnte ohne besondere Gnade die Sünde meiden und das Heil erlangen. Die Socinianer schlossen den eigensinnigen Mann aus, weil er ein Dogma des Faustus Socinus, daß nämlich die Menschen sterblich erschaffen worden wären, nicht anerkennen wollte; in diesem Punkte erscheinen uns die Socinianer freilich moderner als Pucci, der die moralischen Folgen der Erbsünde leugnete und wunderlich genug die physiologischen zugab. Die Wut der Katholiken und Protestanten jedoch richtete sich gegen seine Toleranz; sie nannten es Gotteslästerung, daß er lehrte (Arnold II. S. 315): „Die einfältige Unwissenheit und Unglaube und der Mangel der Taufe, wo keine Bosheit dabei ist, schadet niemandem. Alle, welche Gott wahrhaftig trauen und anhangen, werden durch einen göttlichen Trieb erleuchtet und stimmen mit den wahren Christen ein, wenn sie nur friedlich und gütig gegen jedermann sind und andere nicht anfeinden und verfolgen.“ Wir werden noch sehen, wieviel schwerfälliger Lamothe le Vayer die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen begründete, wieviel tiefer und wirksamer Herbert die Naturreligion der Deisten aufstellte.

Bibelkritik der Socinianer

Ich habe schon erwähnt, daß sowohl Lälius Socinus als einige deutsche Nachfolger seines Neffen ihre Zeit durch die Kritik in Erstaunen setzten, die sie an den Worten der Bibel übten. Das darf uns den Unterschied zwischen den Socinianern und den eigentlichen Kritikern der Bibel nicht übersehen lassen. Die Socinianer, wie vor ihnen die Reformatoren und in alter Zeit die Arianer, hatten sich nur von der orthodoxen Deutung der Bibelstellen befreit, nicht vom Bibelglauben; sie glichen alle den alten Philologen, die stark waren in einer ganz unabhängigen Erklärung ihres Homeros, die Existenz des Homeros jedoch als eine Tatsache hinnahmen. Die Socinianer leugneten den heiligen Geist als eine göttliche Person, zweifelten aber nicht so recht daran, daß die Bibel von einem heiligen Geiste inspiriert wäre. Erst Spinoza und die englischen Deisten erweiterten die Kritik auf die Bibelworte selbst, verloren die Ehrfurcht zuerst vor dem Alten, dann vor dem Neuen Testamente und brachen so eine neue Bahn. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß bei den Socinianern schon

vorgebildet war, was uns nachher wie ein Neues entgegenkommt; daß sowohl in den populären wie in den gelehrten Glaubenssätzen der Socinianer sich die nackte Vernunftreligion bereits ankündigte.

Nach dem Rakowschen Katechismus, der vor allem antipapistisch ist und es mit den protestantischen Kirchen nicht ganz verderben möchte, gibt es keine sichtbare, keine zuverlässig wahre Kirche. Man müsse das Wort Gottes mit Hilfe der gesunden Vernunft deuten. Die Lehre von der Erbsünde stehe nicht in der Bibel und sei offenbar gottlos, weil sie Gott zu einem ungerechten und grausamen Wesen mache. Der Mensch sei von Natur gut. Auch die Dogmen von der Gnade und von der Prädestination werden als widervernünftig verworfen. Die Taufe sei von Jesus Christus nicht eingesetzt und für den Christen darum nicht notwendig. Die Abendmahlfeier sei eine bloße Erinnerung und kein Mysterium. Die Ehe nur ein bürgerlicher Vertrag.

Die Vorstellungen von der Hölle seien vielleicht ein böser Traum, die von der Auferstehung ganz unmöglich. Gegen die Auferstehung wird unter anderem ins Feld geführt, daß nicht nur die Menschenfresser menschliche Körper als Nahrung in sich aufnehmen; auch sonst wandere ein Menschenkörper im Kreislaufe der Natur durch die Verwesung und Verwandlung des Stoffs in Pflanzen von einem Menschen in den anderen, und so wäre es am Jüngsten Tage undurchführbar, jeden Stoff einem einzelnen Besitzer oder gar dem ursprünglichen Besitzer zuzuweisen.

Der Zorn der protestantischen Sekten richtete sich aber bekanntlich zumeist dagegen, daß die Socinianer, die darum allgemein die Unitarier oder die Antitrinitarier hießen, das Mysterium der Dreieinigkeit verwarfen. Schlimm genug, daß sie sich für die Unverständlichkeit dieses Dogmas auf ein lange nicht genug bekanntes Wort des heiligen Augustinus berufen konnten: „Dictum est tamen tres personae, non ut aliquid diceretur, sed ne taceretur (de trin. V. 9)."

Auch das Dogma von der Inkarnation behaupteten sie nicht zu verstehen, weder den Sinn noch den Nutzen der Inkarnation. Gott brauchte ja nur die Menschen als Heilige zu schaffen oder sie im Notfalle durch seinen Willen zu bessern; dann hatte er es nicht nötig, sie durch das Blut seines fleischgewordenen Sohnes zu erlösen.

Es war natürlich, daß die Socinianer bei so rationalistischen Anschauungen auch über den Staat und die Moral ketzerisch dachten. Sie lehrten: es gäbe nur eine einzige gute Moral, nämlich die für die menschliche Gesellschaft nützliche; das Wort des Gesetzes wäre das wahre Wort Gottes; eine Religion, die die einzig wahre zu sein behauptet, wäre unduldsam, also für keine Regierung annehmbar; die Regierungen dürften sich um

theologische Streitigkeiten nicht kümmern und müßten volle Freiheit gewähren, über Religion, Politik und Moral nach Gutdünken zu schreiben; es gäbe keine ausschließlich gute Religion, gottgefällig wären nur die guten Bürger, gottlos nur die Störer des Gesellschaftsvertrages; kein guter Christ dürfte Soldat werden oder als Beamter Gewalt gebrauchen.

Die Gelehrten, die das Werk des Faustus Socinus fortführten, ein Crell, ein Völkel, haben schon viel von dem ausgesprochen, was dann durch die englischen Deisten Gemeingut des Abendlandes wurde; besonders Bibelkritik trieben sie schon mit erstaunlicher Gründlichkeit, wiesen sogar schon auf die Hebraismen im Neuen Testamente hin. Entscheidend ist, daß sie das Dasein eines einzigen, notwendigen, ewigen und unendlichen Gottes anerkannten, nicht aber, daß diese Idee uns natürlich und angeboren wäre. Auch von der Persönlichkeit Gottes und von der Vorsehung können wir uns keinen Begriff machen. „Der Immaterialismus ist ein indirekter Atheismus; man macht aus Gott ein geistiges Wesen, um aus ihm ein Nichts zu machen; denn ein Geist ist ein reines Vernunftwesen." Endlich machen die Socinianer, als rechte Unitarier, keinen Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Tieren.

Alle diese Ketzereien wurden nach christlicher Sitte durch Bibelstellen bewiesen. Da ist aber doch zu unterscheiden zwischen den deutschen Theologen der Socinianer einerseits und den englischen Deisten sowie vielleicht dem Lälius Socinus selbst anderseits. Lälius war bereits so unchristlich, daß er behauptete, man hätte auf die Sakramente zu großen Wert gelegt. Die englischen Deisten emanzipierten sich zwar nur langsam zuerst vom Alten und dann vom Neuen Testamente, aber sie betrieben doch die Bibelkritik von Anfang an mit einiger Freiheit. Anders die Theologen der Socinianer, sie wären ja sonst keine Theologen gewesen. Die Unterlage ihrer Bibelkritik war ein strammer Bibelglaube. Es mag ihre Sache bleiben, wie sie den Gegensatz von Kritik und Glauben vereinigten.

Übrigens wird auch von den Socinianern, wie erstaunlicherweise von so vielen anderen Ketzersekten, berichtet, daß sie weniger durch ihre Lehren, als durch ihr unsträfliches Leben so viele Anhänger gewannen. Die Gemeindemitglieder waren auch bei Andersgläubigen um ihrer Tugenden willen so wohlgelitten wie etwa die wackeren Leute der Brüdergemeinden; ihre Geistlichen hielten sich frei von der Simonie, von der die orthodoxen Amtsgenossen überall befleckt waren. Nur ausnahmsweise wurden sie als Menschen beschimpft: sie hätten den Teufel angebetet, „sie wären in Nobis-Krug *) dahingewandert".

*) Der Sinn ist deutlich: sie wären zur Hölle gefahren. Ich zitiere die Stelle, die im Deutschen Wörterbuch fehlt, nach Arnold (II. S. 535), der seinerseits das „Wächter-Hörnlein

Versteht man unter dem Socinianismus nur die christliche Sekte, die eine Zeitlang in Polen und dann in Ungarn und Siebenbürgen ihre Kirchen und ihre Geistlichkeit besaß, dann darf man und muß man von dem eigentlich theologischen Lehrbegriffe einer bestimmten Religion sprechen, der sich aus dem Rakowschen Katechismus, aus den Schriften des Faustus und der anderen socinianischen Theologen ebenso einfach zusammenstellen läßt, wie der lutherische Glaube aus dem Katechismus und den Schriften der Lutheraner. Es darf aber nicht übersehen werden, daß man später unter Socinianismus die Geistesrichtung verstand, die sich durch die Leugnung der Gottheit Christi dem unchristlichen Deismus immer mehr näherte. Gerade die mehr negativen Theologen unter den Socinianern, wie nachher die mehr negativen Geister unter den Arminianern — die auch sofort als Socinianer verketzert und verfolgt wurden — stellen erst den gedanklichen und geschichtlichen Übergang zu Spinoza und zu den englischen Deisten her. Wie aber just in dem Jahrhundert der Reformation die Gottheit Christi geleugnet werden konnte, von hitzigen Reformatoren, nicht von Atheisten, das kann man nicht verstehen, wenn man sich nicht vorher von der Lehre der — ich möchte sagen — rechtgläubigen Socinianer einen Begriff gemacht hat; wobei schwer zu entscheiden sein wird, wie weit die offiziösen Prediger des Socinianismus ehrlich ihre künstlichen Glaubensartikel glaubten und wie weit sie sich eines Abfalls von der gemeinsamen christlichen Kirche bewußt waren. In einigen Dingen waren die Socinianer alle Fortsetzer der Reformatoren: sie waren geneigt, das Alte Testament fallen zu lassen, auch im Neuen Testament Irrtümer zuzugeben, die Vernunft und die Moral über den Wortlaut der Bibel zu stellen und so eine halbe Vernunftreligion zu begründen; aber sie gingen ja nicht so weit, an der Göttlichkeit der Heiligen Schrift zu zweifeln. Das Dasein Gottes erkannten sie selbstverständlich an, wenn sie auch die philosophischen Gottesbeweise nicht gelten ließen, einige Eigenschaften Gottes (Allwissenheit des möglichen Zukünftigen) einschränkten und aus der Vernunft und der Schrift zu beweisen suchten, die Dreieinigkeit ließe sich mit dem einen göttlichen Wesen nicht verbinden. Sie leugneten die Schöpfung aus dem Nichts und griffen die Lehre von der Erbsünde an: eine Sünde durch Erbgang wäre ohne Schuld, also keine Sünde. Wunderlich aus vernünftelnden und gläubigen Teilen gemischt war ihre Vorstellung von Christus. Er sei wesentlich ein Mensch gewesen, aber sein Werk sei doch weit über menschliche Erfahrung hinausgegangen. Christi Lehre habe das

wider die Rosencreutzer" von Christianus Gilbertus de Spaignart p. 90 anführt, „andere heftige expressiones hievon zu geschweigen". Die Etymologie des Wortes Nobis-Krug ist immer noch ungewiß; die alte Herleitung von abyssus scheint mir mehr als gewagt.

gelehrt, was wir seit Nietzsche den Übermenschen nennen. Er war also doch wieder kein bloßer Mensch und auf übernatürlichem Wege erzeugt. Die Radikalen, die Christum nicht anbeten und nicht anrufen wollten, wurden vom rechtgläubigen Katechismus der Socinianer für Unchristen erklärt. Bezüglich der kirchlichen Gemeinschaft waren auch die rechtgläubigen Socinianer den Einrichtungen der Katholiken und der Protestanten feindlich. Taufe und Abendmahl waren ihnen als bloße Zeichen und Erinnerungen nicht wichtig. Der Opfertod sei keine Bedingung einer Verzeihung der Sünden. Dem Staate wurden alle Rechte über die Kirche eingeräumt, nur nicht das Recht der Ketzerverfolgung. Die Auferstehung des Fleisches im buchstäblichen Sinne wurde preisgegeben, aber an der Unsterblichkeit der Seele und den Höllenstrafen wurde von einigen Socinianern festgehalten, natürlich auch am Teufelswahn.

Ein so kurzer Auszug aus der Lehre der Socinianer würde vollauf genügen, wenn es sich um eine gewöhnliche Ketzersekte handeln würde; aber der Socinianismus war eben mehr und weniger als eine solche Sekte. Weniger, weil die Anhänger, obgleich sie einige Jahrzehnte lang in Polen und Siebenbürgen anerkannt waren, Kirchen, Schulen und Druckereien einrichten durften, doch nicht wie die Katholiken, Lutheraner und Calvinisten auf Glaubensartikel eingeschworen waren; die Bücher der Polnischen Brüder waren eigentlich doch nur Privatarbeiten, und selbst der Katechismus von Rakow, nach welchem in den Schulen unterrichtet wurde, war — wie gesagt — keine verpflichtende Formel, die bei ihnen verbreitete Bibelübersetzung galt nicht für unfehlbar wie die Vulgata bei den Katholiken und, wenn man das Wort „unfehlbar“ nicht zu genau nimmt, auch Luthers Übersetzung bei den Protestanten. Der Socinianismus war aber auch mehr als eine ketzerische Sekte, weil er — mit mehr oder weniger Kühnheit und Bewußtsein bei den verschiedenen Schriftstellern — die Vernunft zur Richterin über die Glaubenssätze machte. Der fromme Walch, der wieder einmal den Satan für die Erklärung der socinianischen Bewegung bemüht, hat so unrecht nicht, wenn er („Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche“ IV, S. 342) die Socinianer den Rationalisten zuzählt, wenn er ihnen vorwirft, daß sie keinen Unterschied machen zwischen dem, was der Vernunft unbegreiflich, und dem, was ihr zuwider ist; freilich wirkt es auf uns nur humoristisch, wenn Walch da zornig ausruft: „Ein schändlicher Mißbrauch der Vernunft zeigt überhaupt keinen subtilen Verstand an“; wahr ist aber, daß die subjektive Bibeldeutung der Socinianer häufig an den Punkt kommt, wo die ketzerische Erklärung des Schriftworts in rationalistische Bibelkritik übergeht. Aus diesem Grunde muß ich auf einige Lehren der rechtgläubigen Socinianer noch

Katechismus

etwas näher eingehen, obzwar mich ihre eigentlichen Ketzereien nicht beschäftigen.

An der göttlichen Herkunft der Bibel wird gewissermaßen amtlich festgehalten. Da aber außer den kanonischen Büchern auch andere gepriesen werden und Fälschungen in den kanonischen und in den apokryphischen Schriften nicht geleugnet werden, wird einer Bibelkritik Tür und Tor geöffnet. Die Vernunft könne bei der Deutung um so mehr zur Richtschnur genommen werden, als die Bibel ein allgemein verständliches Buch sei und man zu ihrem Verständnisse einer besonderen Erleuchtung nicht bedürfe. Was nun die Socinianer aus der Bibel über die Eigenschaften Gottes erschließen, von seiner Ewigkeit, seiner Allwissenheit, seiner Allgegenwart, seiner Güte und Gerechtigkeit, das ist größtenteils so theologisch oder scholastisch ausgedrückt, daß von da ab kein gerader Weg zu führen scheint zu der Vernunftreligion der englischen Deisten und der französischen Enzyklopädisten; aber einige Socinianer gehen wiederum in einer entscheidenden Frage noch weiter als die aufklärerischen Verkünder einer Naturreligion — ich könnte nicht sagen, ob es aus Überlegenheit oder aus Beschränktheit geschieht —, indem sie die Bibel als alleinige Quelle jeder Gotteserkenntnis betrachten und jeden natürlichen Weg zu Gott leugnen. So waren Gedankengänge angeregt, die, wenn erst die Bibelkritik die göttliche Herkunft der beiden Testamente unwahrscheinlich gemacht hatte, anstatt zum Deismus zum Atheismus führen konnten.

Der wichtigste Unterschied der Socinianer von den damals anerkannten christlichen Sekten bestand aber natürlich doch in ihrer Abwendung von der Dreieinigkeitslehre, worin sie bekanntlich die Nachfolger der zahlreichen arianischen Ketzer waren. In dieser Beziehung muß der Gesichtspunkt eingenommen werden, den man meines Wissens noch niemals bei Behandlung dieser Dinge herausgefunden hat, gerade seiner Einfachheit wegen. Ich glaube es nicht oft genug sagen zu können.

Es war eben eine ganz andere Sache, jetzt nach mehr als tausendjähriger Geltung das Dogma des Athanasius, das zum heiligsten Geheimnis aller christlichen Kirchen geworden war, bekämpfen und stürzen zu wollen. Das war noch mehr als das Schlagwort der meisten Ketzer, Rückkehr zum Urchristentum, das war, wenn man will, ein Rückschritt zu dem einen alten Judengott, über dessen Eigenschaften man so wenig Sicheres wußte, das war also, trotz aller angeführten Bibelstellen und trotz einer stark christelnden Ausdrucksweise, die Verkündigung einer — wenn ich so sagen darf — deistischen Offenbarungsreligion. Die Schwärmereien der Neuplatoniker hatten einst die Dreieinigkeit in die christliche Theologie und in die Sätze des Katechismus hineingebracht; jetzt waren es neue

Platoniker, zu denen mit den beiden Socinus fast alle italienischen Antitrinitarier zählten, die die Dreieinigkeit wieder beseitigen wollten. Dazu gehörte eine offensive Kraft und ein Aufklärungseifer, während bei Arius nur von Defensive, von einem Widerstande gegen eine Entwicklung die Rede sein konnte. Gegen eine Entwicklung, die nur ein Hegelianer notwendig nennen dürfte.

Die Socinianer leugneten also ohne viel Federlesens die drei Personen in der Gottheit; gestützt auf die Bibel und auf die Logik erklärten sie den Vater allein für den Monarchen von Himmel und Erde. In diesem Punkte waren sie alle mehr oder weniger einverstanden. Sie leugneten demnach auch die Gottheit Christi, lehrten aber, er wäre zwar ein bloßer Mensch gewesen, doch vom Heiligen Geiste empfangen, von der Jungfrau Maria geboren und vom Vater an Sohnes Statt angenommen worden. Nur dürfe man in ihm nicht zwei Naturen annehmen, eine Sache könne nicht zugleich Feuer und Wasser sein. Damit fiel freilich das Verdienst und der Heilsgrund Christi fort. Über das Wesen des Heiligen Geistes, von dem dieser bloße Mensch empfangen sein sollte, waren sie sehr verschiedener und sehr unklarer Ansicht. Eine göttliche Person war ihnen der Heilige Geist keinesfalls; nur so ungefähr eine Kraft (in ihrem Katechismus heißt er „virtus") oder bestenfalls eine wesentliche Eigenschaft Gottes.

Noch freier äußert sich die Bibelkritik der Socinianer, wo sie die Erbsünde Erbsünde und damit die Grundlage der christlichen Sittenlehre behandeln; da ist der Vorwurf der Orthodoxen nicht unberechtigt, sie seien Naturalisten gewesen. Einen Stand der Unschuld habe es niemals gegeben; daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, das bedeute weder Heiligkeit noch ursprüngliche Unsterblichkeit, sondern nur die Herrschaft des Menschen über die anderen Geschöpfe. Von Anfang an sei der Mensch sterblich geschaffen worden; der Sündenfall habe also den Tod nicht erst in die Welt gebracht. Noch weniger habe der Sündenfall den Nachkommen schaden können. Der Mensch sei durch keine Erbsünde verderbt worden; er habe den freien Willen im Naturstande gehabt und durch die sogenannte Erbsünde nicht verloren. Offenbar könne also der Mensch durch seine eigene Naturkraft selig werden und brauche dazu nicht die Heilsordnung Christi, welche schon dadurch aufgehoben schien, daß Christus als ein bloßer Mensch gar nicht erst Mensch werden konnte. Viel schwieriger war es den Socinianern, sich mit der Auferstehung auseinanderzusetzen, die ja in den Evangelien ausführlich berichtet wird; sie halfen sich da mit scholastischen oder auch mit allegorischen Deutungen. Den Gesetzgeber Jesus Christus erkannten sie aber an und waren geneigt, ihm, obgleich er kein Gott wäre und nicht als Gott für uns gelitten hätte,

so etwas wie göttliche Verehrung zu erweisen; im Gegensatze zu den Nonadoranten oder Davidisten. Ein neues Gesetz habe Christus verkündet, nicht aus eigener Kraft die Welt erlöst; die Lehre von der Genugtuung sei ungereimt, denn der Unschuldige dürfe nicht für den Schuldigen leiden; die Lehre von der Genugtuung sei sogar unmoralisch, in sittlicher Beziehung schädlich. Übrigens wird auch das königliche Amt Christi nur zögernd anerkannt, nur insoweit das Neue Testament ausdrücklich davon spricht; für einige Zeit werde Christus das Reich regieren, dann aber werde ihm die Herrschaft von Gott wieder abgenommen werden.

Es ist natürlich, daß die Leugner der Gottheit Christi von den Gnadenmitteln der Kirche wenig hielten. Durch die Taufe allein können weder Kinder noch Erwachsene wiedergeboren werden; einige nannten die Taufe einen Götzendienst, andere möchten sie als einen hübschen Gebrauch beibehalten wissen, wenigstens für Erwachsene. Eine Taufformel in Siebenbürgen lautete: „Ich taufe dich im Namen des Vaters als des Größeren, im Namen des Sohnes als des Kleineren und des Heiligen Geistes als des Kleinsten.“ Faustus Socinus suchte ängstlich in dieser Sache zwischen den Parteien zu vermitteln; er gestattete die Wiedertaufe, unterzog sich ihr aber selbst nicht. Über den bloßen Erinnerungswert des Abendmahls waren die Socinianer einig; es war ihnen kein Sakrament.

Einig waren sie auch in ihrer Meinung von der Unsterblichkeit der Seele; aber diese Meinung war ein unerträgliches Gemisch von naturalistischen und höllischen Vorstellungen. Der leibliche Tod sei zunächst eine völlige Vernichtung, es gebe aber eine Auferstehung, nicht der Leiber, wohl aber der Seelen, die für den Himmel oder für die Hölle bestimmt wären. Die Streitigkeiten begannen erst da, wo die Stufen der Seligkeit und die Ewigkeit der Strafen in Frage kamen.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Bekenner eines solchen unchristlichen Christentums von den katholischen wie von den protestantischen Orthodoxen für äußerst lasterhaft erklärt wurden; es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Socinianer Menschen waren wie ihre Gegner, und je nach ihrem individuellen Charakter häßliche oder schöne Menschenzüge zeigten. Im ganzen waren die Führer der Sekte immer und überall, wo der Socinianismus zu einiger Macht gelangte, schlau und nachgiebig gegen die Fürsten, eigensinnig gegen Neuerer, doch nicht so unterwürfig nach oben und nicht so verfolgungssüchtig nach unten wie etwa Luther und die späteren lutherischen Theologen. Und als es mit dem Ansehen der Socinianer in den östlichen Ländern vorbei war, als die Ärmsten in westlichen Staaten eine Zuflucht fanden, galten sie, namentlich in Holland, für Muster eines sittlichen Lebenswandels.

Größe, geistige oder sittliche Größe, besaß die Sekte nicht. Nicht einmal die hinreißende Kraft eines neuen Gedankens. Man darf es getrost aussprechen, daß die beiden Socinus, der Onkel wie der Neffe, so wie die Theologen des Katechismus von Rakow in dogmatischer Beziehung nur ältere Gedanken wiederholten; und sie hatten einen großen Zulauf und konnten eine Gemeinde gründen, halb Kirche, halb Schule, weil sie geistloser waren als Servet und ihren Anhängern nicht ein Eingehen auf den idealen Pantheismus des unglücklichen Spaniers zumuteten; und weil sie in geschraubten Sätzen den Zusammenhang sogar mit der Orthodoxie Roms, anderswo mit der Reformation herstellten. Wer die Sätze Servets zu Ende zu denken wagte, wer den Stifter der christlichen Religion als einen bloßen Menschen nicht mehr angebetet wissen wollte, der verdarb es wieder mit dem Volke sowohl als mit den Gewalthabern, und mußte zugrunde gehen.

Dem Volke, besonders dem geistig so zurückgebliebenen Landvolke von Polen, mußten nicht nur die Nonadoranten, sondern auch die gemäßigten Socinianer, weil sie die Gottheit Christi leugneten, als radikale Unchristen erscheinen, und der Abscheu der Bevölkerung vor einer solchen Ketzerei wurde denn auch von der Gegenreformation weidlich ausgenützt. Wenn wir aber die Theologie auch der späteren Socinianer mit der Philosophie vergleichen, die sich gleichzeitig in Frankreich und in den Niederlanden zu regen begann, so wird uns die Halbheit deutlich, die nicht nur bei Faustus Socinus, sondern auch bei dem gründlicheren Wissowatius das Aussprechen des letzten Wortes hinderte. Ich will mich hier darauf beschränken, diese Sachlage an der Lehre zu erweisen, die von der Glaubwürdigkeit der Bibel und von dem Verhältnisse zwischen Vernunft und Offenbarung vorgetragen wurde.

Die römische Kirche hatte ungefähr die Kirche auf die Bibel und wiederum die Bibel auf die Kirche gestellt; die protestantischen Sekten wollten diesen Schnitzer gegen alle Logik vermeiden und behalfen sich mehr oder weniger mit der mystischen Vorstellung, daß die Göttlichkeit der Bibel durch ihre innere Kraft bewiesen werde, die Echtheit der Schrift durch die Wahrheit des Inhalts. Eigentlich war bei diesem Gedankengange die Göttlichkeit der Bibel immer schon vorausgesetzt. Und diese Voraussetzung werden auch die Socinianer nicht los, so viele Mühe sie sich auch geben, den Zirkelschluß in der Beweisführung zu vertuschen. Die Socinianer gehen freilich viel weiter als die Protestanten, da sie sich, auf eine Gewißheit verzichtend, mit einer Wahrscheinlichkeit des Satzes begnügen, die Bibel sei göttlichen Ursprungs; sie ziehen den Schluß aus der moralischen Vortrefflichkeit der christlichen Religion und haben schon Bibel

eine Ahnung davon, daß ein Werturteil über die Vortrefflichkeit auf dem Vorhandensein einer Natur- oder Vernunftreligion beruhen müsse. Sie machen aber nicht den entscheidenden Schritt, sich auf diese Natur- oder Vernunftreligion zu beschränken. Sie haften noch an dem tautologischen Satze: die Bibel ist göttlich, weil sie göttlich ist.

Durch eine solche Unterwerfung unter die Bibel wird auch ihre ewige Berufung auf die Vernunft zu einer Halbheit. Sehr hübsch hat Wissowatius selbst das Verhältnis der Vernunft zur Bibel in einem Bilde dargestellt: die Heilige Schrift sei darin anderen Gesetzbüchern ähnlich, daß sie nicht selbst richte oder urteile, sondern der Vernunft das Urteil nach Maßgabe des Gesetzes überlasse. Die Schwierigkeit, welche unglaubliche Dinge der Vernunft bieten, wird nach dem Muster der Spätscholastik durch die beliebte Unterscheidung überwunden: nicht alles, was *über* die Vernunft sei, sei auch *gegen* die Vernunft. Manches, was man nicht begreifen kann, kann dennoch wirklich sein. Mit vorwissenschaftlicher Unbefangenheit wird diese alte Distinktion auf den Begriff des Wunders angewandt. Etwa so: was gegen die Erfahrungssätze der Natur behauptet wird, was gegen die Gewohnheit der Natur geschehen sein soll, wie z. B. der Stillstand der Sonne oder die jungfräuliche Geburt, das mag immer noch glaubhaft sein; was aber den logischen Gesetzen widerspricht, wie z. B. die Identität von Eins und Drei, das hat für unglaubhaft zu gelten. Hier scheint mir der Keim zu liegen, aus welchem sich der naturalistische Atheismus entwickeln konnte, eigentlich wider Willen der Socinianer. Machte erst die Naturwissenschaft solche Fortschritte — und das begann damals —, daß die Naturgesetze ebenso unverbrüchlich erschienen, wie einst nur die logischen Gesetze, so lag es nahe, etwa den Stillstand der Sonne oder die jungfräuliche Geburt für ebenso unglaubhaft zu erklären wie die Einheit in der Dreiheit. Kein echter Socinianer hat sich dazu verstiegen, sich durch Leugnung aller Wunder völlig von jeder positiven Religion zu lösen. Wissowatius, bereits in der neuen Philosophie heimisch, war kühn genug, in seiner „Vernunftreligion" die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben abzulehnen, weil sonst jedes Dogma jedes Bekenntnisses den gleichen Anspruch auf Anerkennung hätte; aber auch Wissowatius wollte ein christlicher Theologe heißen. Trotzdem bleibt der Socinianismus gedanklich und geschichtlich eine Vorfrucht des Deismus und somit des Atheismus. Es ist kein Zufall, daß Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktate manche Tendenz des Socinianismus aufnimmt und nur mit unvergleichlich schärferem Schnitt das Ziel der Philosophie vom Ziele der Religion trennt. Und wieder ist es kein Zufall, daß im 19. Jahrhundert ein Mann, der sich wieder einen Unitarier nennt,

Wunder

der Amerikaner Theodor Parker, in einer Untersuchung über religiöse Fragen („A discourse of matters pertaining to Religion" 1846) das Ideal einer absoluten Religion aufstellt, die bei allen Verbeugungen vor Jesus Christus wirklich kein Christentum mehr ist. Man müsse aufhören mit den Interpretationskünsten, die widervernünftige Dinge verteidigen wollen; man müsse jede Autorität der Bibel aufheben; darin bestehe der Fortschritt der neuen Unitarier gegenüber den alten Socinianern. „Unser Christentum ist leeres Geschwätz: es ist nicht im Herzen, nicht in der Hand, nicht im Kopf, sondern lediglich auf der Zunge." Nur die religiös gerichtete Stimmung unterscheidet einen solchen neuen Unitarier von den Feinden des Christentums.

Zwanzigster Abschnitt

Die Socinianer in Polen

Die Neigung war vorhanden, wenn auch nur selten der Mut, jede Offenbarung zu leugnen, und sich so ungefähr auf eine eklektische Religiosität zu beschränken, auf einen fast abstrakten Gottglauben; die Eigenschaften des alten Judengottes wurden zögernd verworfen, doch seine Einzigkeit wurde festgehalten, demonstrativ gegen die Dreieinigkeitslehre. Eine besondere Erklärung verlangt jedoch der Umstand, daß dieser heidnische Aufstand gegen ein allgemein angenommenes christliches Dogma just in dem fernen Polen Ausbreitung fand und nur dort — wenigstens für ungefähr hundert Jahre — zur Gründung einer antitrinitarischen Kirche führte. Diese Erklärung darf natürlich nicht aus philosophischen Deduktionen, darf nur aus wirklichen Verhältnissen herausgeholt werden. Nun ist aber bei diesem Zug nach dem Osten doch wichtig, daß die Freidenker schon seit Jahrhunderten — wie wir gesehen haben — den Islam als den Ausdruck eines reinen Monotheismus, also des Deismus, zu betrachten sich gewöhnt hatten. In der Geschichte von den drei Ringen, in der sich die mittelalterliche Unchristlichkeit am schönsten spiegelt, spielt der Islam nicht die schlechteste Figur. Sein Ring sieht dem echten Ringe am ähnlichsten. Ich möchte beinahe zu sagen wagen: der Islam war heimlich die Idealreligion aufgeklärter Christen. Und diese Vorstellung wäre nicht ganz falsch.

Islam

Wenn der Islam nicht in Asien entstanden wäre und sich nicht (abgesehen von den Eroberungen) ausschließlich unter außereuropäischen Völkern verbreitet hätte, so würde man meinen Gedanken gar nicht paradox finden: daß der Islam nichts weiter ist als eine christliche Sekte und zwar diejenige, welche die größte Zahl der Anhänger besitzt. Die Ähnlichkeit

zwischen dem Islam und allen den christlichen Sekten (von den Arianern bis zu manchen Gruppen des Protestantenvereins), die nur die Gotteskindschaft Jesu leugnen, wird ganz deutlich, wenn die Äußerungen des Koran über den Propheten Jesus Christus vorurteilslos verglichen werden. Die Vorstellung freilich, daß Gott einen Sohn gezeugt habe, wird mit äußerster Kraft der Sprache abgelehnt; aber sonst wird Jesus als ein Gesandter Gottes, als der Geist, als das „Wort von Gott" anerkannt und seine wunderbare Erscheinung gewissermaßen noch über die von Mohammed gestellt; denn auch der Koran läßt den christlichen Propheten von einer unbefleckten Jungfrau geboren werden.

Die christlichen Kirchen, die katholische, die griechische und die protestantischen, haben diese Vorstellung, daß nämlich der Islam eine christliche Sekte sei, niemals begreifen wollen oder haben sich mit aller Macht dagegen gesträubt; für die christlichen Völker aller dieser Konfessionen sind sogar die Mohammedaner, weil da der Religionshaß durch tiefe Rassenvorurteile verstärkt worden ist, ganz besonders „die Ungläubigen", wie wiederum alle Abendländer für diese ungläubige Hunde sind, „Giaurs," was ursprünglich nur „Leugner" bedeutete. Immer wurden die Ketzer des eigenen Glaubens wütender verfolgt als die Bekenner ganz fremder Religionen; zu den sogenannten Götzendienern wurden Missionare geschickt, gegen die Mohammedaner wurde (und vor dem Weltkriege noch in Rußland) der Kreuzkrieg gepredigt. Bei dieser Verdammung der Mohammedaner als der ganz besonders Ungläubigen wird halb unbewußt ein Kniff angewandt: diese Leute beten einen ganz anderen Gott an, der den schrecklichen Namen Allah trägt. Als ob man den Haß der deutschen Soldaten gegen die Franzosen durch die Mitteilung reizen wollte, dieses Volk glaube an einen Gott namens Dieu. Nein, Allah ist und bleibt schon der alte Judengott, ist auch etymologisch nur eine Änderung des ursprünglichen hebräischen Gottesnamens El. Wie dem auch sei, der antitrinitarische Glaube in Westeuropa hatte keinen Vorteil davon, daß er sich auf eine Wesensähnlichkeit mit dem Islam berufen konnte; der Sultan war weit und verhaßt. Ganz anders lag die Sache im Osten, wo der Sultan die Großmacht war, mächtiger als der Kaiser, oft mächtiger als die einheimischen Könige. In Polen, in Ungarn und in Siebenbürgen war es schon von Bedeutung, wenn der Sultan sich sagen ließ, die Antitrinitarier wären eine Sekte, die ungefähr den Glauben der Mohammedaner teilten, wenn also dem Sultan die Antitrinitarier willkommenere Nachbarn waren als die großen christlichen Kirchengemeinschaften, die sich rechtgläubig nannten; als im 17. Jahrhundert der König von Dänemark und der Kurfürst von Brandenburg die polnischen Soci-

nianer vor den Verfolgungen der Gegenreformation schützen wollten, richteten sie nichts aus; im 16. Jahrhundert war den Ketzern die Gunst des Sultans in Polen, Ungarn und Siebenbürgen sehr nützlich gewesen.

Dazu kam, namentlich in Polen, eine ausgesprochene Neuerungssucht der herrschenden Klasse, des Adels; die Schlachta, ihren Königen gegenüber sehr frei, liebte die deutschen Nachbarn nicht, war aber sonst allen Kühnheiten sehr zugänglich, die aus dem Westen kamen. Die hussitische Bewegung schon hatte bis nach Polen gewirkt, und nicht erst seit dem Passauer Vertrag (1552) konnten stoßweise große Haufen der Böhmischen Brüder in Polen einwandern; nach der Schlacht am Weißen Berge kam neuer Zuzug. Schon zu Luthers Lebzeiten waren die Böhmischen Brüder in Polen so stark geworden, daß Luther, der sie anfangs bekämpft hatte, seinen Frieden mit ihnen zu schließen für klug hielt. Lutheraner gab es bekanntlich in Ostpreußen sehr bald nach dem Auftreten Luthers; mit dem Einsetzen der Gegenreformation begann auch die Einwanderung verfolgter Lutheraner nach Polen selbst. Die polnischen Könige, unbekümmert um nationale und religiöse Vorurteile, waren froh, gewerbfleißige und ruhige Leute in ihr Land zu bekommen. Einige Adelige schlossen sich den Böhmischen Brüdern oder den Lutheranern an; mit viel größerem Eifer aber nahmen die meisten Adeligen die romanische Form der Reformation auf, den Calvinismus. Besonders in Kleinpolen (um Krakau), aber auch in Großpolen (Posen) und in Litauen gewann der Calvinismus so an Ausdehnung, daß die protestantischen Polen, wenn sie sich jemals ehrlich geeinigt hätten, ihr Vaterland zu einem ausgesprochen protestantischen Reiche hätten umbilden können. Und wenn — was freilich nicht vergessen werden darf — hinter dem Adel ein gebildetes Volk gestanden hätte; daran fehlte es; als die Gegenreformation den polnischen Adel in erstaunlich kurzer Zeit zur römischen Kirche zurückgeführt hatte, war das polnische Volk sehr leicht gegen alle Protestanten und besonders gegen die Socinianer zu fanatisieren.

Der Mann, der den Arianismus in Siebenbürgen zu Ansehen brachte und, da sein Fürst König von Polen wurde, dem östlichen Socinianismus einen Boden bereitete, war Blandrata. Georg Blandrata, oder Biandrata, ein Italiener, wurde um 1515 geboren. Er war Arzt. Der Inquisition verdächtig geworden, flüchtete er zunächst nach Polen, dann nach Genf, wo er mit Calvin in Streit geriet. Calvin scheint ihm, wie anderen italienischen Antitrinitariern, Fallen gestellt zu haben. Blandrata begab sich wieder nach Polen, 1558, wo die Gewissensfreiheit auch für die Antitrinitarier galt. Auch aus Polen vertrieb ihn Calvin. Er ging nach Siebenbürgen, wo er aus seiner wahren Überzeugung kein Hehl mehr machte, Biandrata

daß er nämlich die Gottheit Christi leugnete. Er starb nach 1585. Es heißt, daß sein eigener Neffe ihn umgebracht habe. Wahrscheinlich hat sich Blandrata in seinen letzten Lebensjahren von jeder Gemeinschaft mit irgendeiner Sekte gelöst, auch den Socinianern nicht mehr Gefolgschaft geleistet und sich einer skeptischen Freidenkerei auf eigene Faust hingegeben. Er war mit seinen Genossen Alciatus und Gentilis offenbar mitverantwortlich für die Bewegung, die in Polen noch vor der Begründung der socinianischen Sekte zu einem Abfall von der rechtgläubigen Dreieinigkeit führte. Doch diese Arianer mußten vorsichtig auftreten und sich drehen und wenden, um nicht in ihren Worten gegen das Apostolikum zu verstoßen. Auf einer Synode von 1561 legte Blandrata ein Bekenntnis ab, das sich fast gar nicht von dem der Reformierten unterschied. Erst in Siebenbürgen, wo er den Fürsten Johann Sigismund ganz für sich gewann, lehrte er eine himmlische Monarchie, leugnete er die Gottheit Christi und des Heiligen Geistes. Sein Schüler Davidis erst, den er nach Siebenbürgen gebracht und zum Hofprediger gemacht hatte, ging dann so weit, die Anbetung Christi nicht dulden zu wollen. Faustus Socinus, der dem Blandrata viel verdankte, hat ihm vorgeworfen, er sei geldgierig gewesen und habe am Ende seines Lebens die Socinianer verachtet und im Stiche gelassen. Indessen wirft der Angriff ein schlimmes Licht auf den Angreifer selbst, denn Faustus Socinus spielt auf das Gerücht, Blandrata sei von seinem ungeduldigen Erben erwürgt worden, boshaft an und fügt hinzu, so geschehe es immer nach dem gerechten Ratschlusse Gottes. Man sieht, auch die Antitrinitarier in Polen bekämpften einander nicht nur mit dogmatischen, sondern auch mit sehr materiellen Waffen.

Davidis

Franz Davidis (geb. um 1510, gest. 1579) war ein eingeborener Siebenbürger, wahrscheinlich sächsischer, nicht ungarischer Abstammung, der Sohn eines armen Handwerkers. Noch 1552 wurde er zu den Katholiken gerechnet. Dann schloß er sich den siegreichen Lutheranern an und bald wieder, als der Calvinismus durch höfische Einflüsse an Boden gewann, den Reformierten. Ein Gegner wirft ihm vor, er sei überaus neuerungssüchtig und ehrgeizig gewesen, habe seine Freude gehabt an theatralischen Disputationen und wolle immer ohne Nebenbuhler und ohne Vorgesetzten an der Spitze einer Bewegung stehen. Blandrata, der seit 1563 in Siebenbürgen eine entscheidende Rolle spielte, als Leibarzt und Vertrauensmann des jungen Fürsten Johann Sigismund, suchte vergebens eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten herzustellen. Davidis widersetzte sich, nur noch Reformierter, nur noch Ungar. Doch bereits hatte sich in ihm eine neue Wandlung vollzogen. Aus Italien und der Schweiz, unmittelbarer aus Ungarn und Polen, waren arianische Gedanken

an den Hof, an den Adel und somit auch an die Theologen von Siebenbürgen gelangt durch antitrinitarische Agitation, durch die Polemik mit dem Italiener Stancarus *) und durch die Nachwirkung Servets. Davidis stellte sich wieder, öffentlich seit 1566, auf die äußerste Linke: die Dreieinigkeitslehre stehe nicht im Evangelium, sei eine Erfindung der späteren Zeit, mit Hilfe von Begriffen aus heidnischen Philosophen, sei erst einige Jahrhunderte nach Christi Geburt durch eine Verordnung des Kaisers durchgesetzt worden. Vorläufig noch im Bunde mit Blandrata, brachte Davidis den Arianismus zur Anerkennung oder doch zur Gleichberechtigung mit den anderen protestantischen Bekenntnissen. Er gewann besonders die Magyaren für sich, in Siebenbürgen wie in Ungarn selbst; die Glaubenslehre war aber, abgesehen von der Dreieinigkeit, vom Calvinismus nicht sehr verschieden; Davidis durfte auf der Höhe seiner Erfolge hoffen, eine reformierte ungarische Staatskirche stiften zu können, die das Dogma von der Dreieinigkeit leugnete. Da trat der Umschwung ein. Beim Thronwechsel hatten die Arianier gegen Stephan Bathory Partei ergriffen; Stephan siegte, unterstützt von den Jesuiten, die auch in Siebenbürgen die Gegenreformation betrieben, und mit der Bevorzugung der jungen Sekte war es vorbei. Ihre Duldung hörte nicht auf, weil Stephan Bathory, der sich um die polnische Königskrone bewarb, dort nicht als ein Gegner der Gewissensfreiheit erscheinen wollte; aber die Stellung von Davidis war erschüttert. Blandrata und andere Genossen fielen ab, vom Hofe gewonnen, und Davidis selbst verlor seine moralische Macht durch einen Scheidungsprozeß, in welchem er mit einiger Verachtung behandelt wurde. Davidis blieb hartnäckig und wollte jetzt — vielleicht nur aus Trotz, vielleicht unter dem Einflusse Servets — das Äußerste wagen und die Anbetung Christi abschaffen. In diesem Streite war es, daß Faustus Socinus von Blandrata gegen Davidis zu Hilfe gerufen wurde; Faustus blieb in der Sache sich selbst getreu, da er die Nichtanbetung

*) Stancarus (geb. um 1500, gest. 1574) hatte mit den Humanisten nur das gemein, daß er ausbündig zu schimpfen wußte; auch auf die reformierte Partei, der er eigentlich angehörte. Er war ein Kenner der orientalischen Sprachen, darin also modern, in seiner Methode aber ein Scholastiker; Petrus Lombardus schien ihm mehr wert als hundert Luther, zweihundert Melanchthon, dreihundert Bullinger und fünfhundert Calvin. Bayle konnte ganz ernsthaft die Frage aufwerfen, ob Stancarus ein Ketzer gewesen wäre. In Wahrheit war er das enfant terrible des Calvinismus, weil er in seinen Schimpfereien die subtile Frage nach dem Verhältnisse des Mittlers zu dem Gottvater auf die Spitze trieb, so daß das Wort Trinität schließlich nur ein besonderer Name für die einzige, einfache und unteilbare Gottheit wurde. Auch der theologische Begriff der Person verlor bei ihm die Bedeutung, die er für die Rechtgläubigen hatte. Man konnte aus den scholastischen Subtilitäten des Stancarus wiederum je nach der eigenen Neigung etwas Pantheismus oder etwas Arianismus herausspinnen. Er stammte aus Mantua. Stancarus

Christi als unchristlich, als einen Judaismus — erst fast zweihundert Jahre später sagte man Deismus — verwarf; aber er scheint gegen Davidis auch Spionendienste geleistet zu haben und an der letzten Verfolgung beteiligt gewesen zu sein. Als Davidis in einer Predigt (29. März 1579) die Anbetung Christi mit der Anbetung der Gottesmutter und der Heiligen auf die gleiche Stufe des Götzendienstes stellte, dann auch die übernatürliche Geburt Christi leugnete (diese und ähnliche Thesen aber erklärte Davidis für Fälschungen seiner Worte), wurde er verhaftet und als Gotteslästerer zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Er war schon während des Prozesses ein gebrochener Mann und starb ein halbes Jahr nach seiner Verurteilung. Es gibt noch heute in Siebenbürgen Unitarier, die den Davidis als den Stifter ihrer Sekte verehren.

Gentilis

Zuerst nach Genf, dann für einige Jahre nach Polen, endlich wieder nach der Schweiz weist das Leben eines unglücklichen Italieners, der wie Servet ein Märtyrer arianischer Überzeugung wurde. Gentilis (Giovanni Valentino Gentile) aus Cosenza in Kalabrien ist vielleicht als Blutzeuge des freien Denkens noch merkwürdiger als Servet; nur weil Calvin seinen Tod nicht so unmittelbar auf dem Gewissen hatte wie dreizehn Jahre vorher den Tod des Spaniers, nur darum machte das blutige Ende des Gentilis geringeres Aufsehen; nur so konnte es auch kommen, daß die Akten des Prozesses in Vergessenheit gerieten und für verloren gelten konnten; erst vor vierzig Jahren wurden sie wieder entdeckt und herausgegeben. Wir wissen nicht, wann Gentilis geboren wurde. Er gehörte zu den konservativen Italienern, die in den ersten Jahrzehnten der Reformation in Italien selbst eine bescheidene Kirchenbesserung anstrebten. Bekanntlich waren eine Zeitlang sogar römische Kirchenfürsten dieser Bewegung nicht abgeneigt; als dann aber mit dem Tridentinum die Gegenreformation einsetzte, zuerst in Italien selbst, wurde diesen evangelischen Italienern der heimatliche Boden zu heiß und sie flüchteten dorthin, wo die nächste Freistatt zu locken schien, nach Genf. Hier tritt Gentilis etwa 1556 auf, als ein Mitglied der italienischen Gemeinde, als ein Freund von Blandrata, Alciati und Gribaldo. Er hat über die Trinität ketzerische Ansichten, wahrscheinlich hat er sie von Servet übernommen. Der Prediger der italienischen Gemeinde denunziert ihn; Gentilis wird gezwungen, ein rechtgläubiges Bekenntnis zu unterschreiben, wird aber als ein Rückfälliger verhaftet. Er versteht sich zu soviel Nachgiebigkeit, daß es für diesmal (1558) bei der Verurteilung zu einer öffentlichen Abbitte sein Bewenden hat; bei Todesstrafe aber soll er die Stadt nicht verlassen dürfen. Gentilis entflieht dennoch, bis nach Lyon und Grenoble, und wagt es sogar, ein Buch herauszugeben, worin er — und das ist

bezeichnend für Gentilis — die Terminologie von Calvins Trinitätslehre angreift; hier sei von dem Streite nur erwähnt, daß Gentilis mit subtiler Sophistik die Ewigkeit auch des Sohnes anerkennt, daß aber doch nur Gottvater Selbstwesenheit (αὐτουσια) besitzt. Die damalige Bedeutung Polens für die evangelische Bewegung ist daraus zu ersehen, daß Gentilis die erste seiner Schriften dem Könige Sigismund widmete, wie schon Calvin selbst dem Könige in gleicher Weise geschmeichelt hatte.

Aber Gentilis geht selbst nach Polen. Das Unglück wollte es, daß bald nach der Ankunft des Gentilis die Antitrinitarier aus der Verbindung mit den übrigen evangelischen Sekten ausscheiden mußten; und als insbesondere die Anabaptisten und Tritheisten des Landes verwiesen wurden, schien der Schutz derer vom polnischen Adel nicht mehr hinreichend. Gentilis kehrt 1566 nach der Schweiz zurück, vielleicht weil Calvin schon tot war. Gentilis will in Gex, das zur Landeshoheit von Bern gehörte, wirken und die Gegner in einem Religionsgespräche überzeugen. Er wird abermals verhaftet und nach kurzem Prozeß zum Tode durch das Schwert verurteilt. Er war nicht eigentlich ein Aufklärer, eher ein dogmatischer Antitrinitarier; aber gegenüber der Schulmeisterei des Faustus Socinus hatten seine Schriften doch einen stark kritischen und aufregenden Charakter. Ihm wurde nachgesagt, er hätte von der Dreieinigkeitslehre im Anfang als von einem Tritheismus, später als von einer menschlichen Erdichtung geredet; und seine Klage über die Ungehörigkeit all der scholastischen Ausdrücke, von denen alle Definitionen des Trinitätsdogmas wimmelten, drangen doch tiefer in das Wesen des ganzen Streites, als die Lehrbücher des Faustus Socinus.

Gribaldo

Der italienischen Gemeinde in Genf gehörte wenigstens geistig auch Matteo Gribaldo an, ein Jurist aus Padua, den das tragische Schicksal des Gottsuchers Francesco Spiera aus der Heimat hatte flüchten lassen. Innerlich zum Protestantismus bekehrt, hatte Spiera aus Angst vor der Inquisition öffentlich widerrufen. Diese Sünde gegen den Heiligen Geist ließ ihm keine Ruhe mehr. „Es ist schrecklich, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen." Spiera starb wenige Monate nach der Beilegung seines Prozesses, nach der Volksmeinung durch Selbstmord, nach der Meinung der Geistlichen im Wahnsinn, jedenfalls als ein Opfer der Verfolgungen. Für Calvin waren die Gewissensqualen des armen Spiera nur ein Anlaß, zum Fanatismus aufzurufen; die italienischen Protestanten, die diese Qualen mit angesehen hatten und darüber in ergreifender Weise berichtet haben, suchten ihr Heil erst recht außerhalb Italiens; unter ihnen auch Gribaldo; unter ihnen auch Vergerio, auf dessen Fürsprache Gribaldo einen Ruf nach Tübingen erhielt. Aber Gribaldo hatte sich aus einem Calvinisten

zu einem halben Arianer weiterentwickelt. Er ging nach Genf, vielleicht um durch Unterredungen mit Calvin selbst Ruhe zu finden. Calvin wies ihn zurück. Er wurde in Bern verhaftet, um seiner Ketzerei willen oder weil er dem Gentile eine Zuflucht gewährt hatte. Er gab Zusicherungen seiner Rechtgläubigkeit und erlangte so seine Freiheit wieder. Da er sich jedoch in Bern nicht mehr sicher fühlte, entfloh er nach Savoyen. Hier starb er (1565) an der Pest und konnte nicht mehr zum Tode verurteilt werden.

Alciati

Ein anderer Genosse des Gentile war der Piemontese Alciati, der den Freund einmal aus dem Gefängnis befreite und mit ihm nach Polen ging. Dort wandte er sich nach Danzig. Nicht ohne Spaßhaftigkeit ist die Geschichte, wie er der Mißhandlung durch polnische Studenten entging. In der Zeit, da die Jesuiten in Kleinpolen den Pöbel und die Studenten gegen die Antitrinitarier hetzten, soll Alciati in Lebensgefahr geraten sein; da rief er: er sei kein Arianer, sondern ein Marianer, d. h. er glaube daran, daß Jesus Christus der Sohn der Maria sei. Der Haufe begnügte sich mit diesem Geständnisse.

Simon Simonius

Ausführlicher muß ich oder will ich doch einen anderen italienischen Arianer behandeln, weil mir die Auffindung seiner Schriften sehr viel Mühe gemacht hat und weil diese Mühe sich am Ende doch lohnte und dieser Mann, Simon Simonius aus Lucca, ebenso merkwürdig wie unbekannt ist. Auch ihn verfolgten die protestantischen Päpstlein in Deutschland mit einem besonderen Hasse, als ob sie geahnt hätten, daß der halben Kirchenreform Deutschlands von nirgendwo solche Gefahr drohte wie von den echten Nachfolgern des gottlosen italienischen Rinascimento. Zu den echten und heldischen Nachfolgern gehörte Simon Simonius freilich nicht; aber das Bild der Italiener, die von der katholischen Kirche abgefallen waren, doch — humanistisch und philosophisch weiter als die Deutschen und Franzosen — bei den Dogmen der Lutheraner oder Reformierten kein Genüge fanden, die Dogmenkritik und Bibelkritik trieben und so das begannen, was etwa hundertfünfzig Jahre später als Aufklärung den Gesamtgeist umgestaltete —, das Bild wäre unvollständig, wollte ich nicht an Simon das Musterbeispiel geben der anderen Italiener, die ohne inneren Anteil an religiösen Fragen in der arianischen Bewegung ihr Fortkommen suchten. Auch unter den Humanisten hatte es, wie man weiß, solche Mitläufer gegeben, schäbige Gesellen, die um einer Brotstelle willen beschworen, was die Mode des Tages gerade forderte. Ich glaube nicht zu hart zu sein, wenn ich den Arzt Simon Simonius aus Lucca zu diesen Leuten rechne. Es war nicht bequem, über diesen Krakeeler auch nur so weit ins Klare zu kommen, wie ich jetzt

zu sein hoffe. In einer Professoreneingabe gegen den Atheismus, die Thomasius in seinem eigenen Rechenschaftsbericht („Juristische Händel" III, S. 74 ff.) abgedruckt hat, fand ich den Namen des Simonius zum ersten Male, dazu gotteslästerliche Anführungen aus einem Buche „Simonis Religio", das ebenso entsetzlich sein sollte wie die Schrift de tribus impostoribus. Eine der zitierten Stellen bot wirklich das Äußerste an Atheismus. Es war sehr leicht festzustellen, daß sich einige Notizen über diesen verschollenen Simonius gleich in bequem zugänglichen Büchern fanden: Bayle hat ihm in seinem Wörterbuche einen kleinen Artikel gewidmet, Brucker in seinen „Kurtzen Fragen" (VI, S. 394 ff.) einen eigenen Paragraphen. Doch beide unendlich gelehrte Schriftsteller schienen die Schriften des Mannes nicht selbst in Händen gehabt, „Simonis Religio" nicht selbst gelesen zu haben; sie zogen ihre Schlüsse, oft überraschend scharfsinnig, aus fremden Berichten oder gar aus Angaben damaliger Handbücher. Bayle kennt keine einzige Schrift des Simon Simonius, vermutet aber schon richtig, daß „Simonis Religio" nicht von ihm herrühre, sondern eine Streitschrift gegen ihn sei. Auf die Annahme gestützt, gewisse Briefe Bezas (etwa von 1568) seien an Simonius gerichtet, kann Bayle als Meinung des Beza mitteilen: Simonius sei überaus frech gewesen, denn er habe über die Menschwerdung Christi Gedanken vorzubringen versprochen, die nicht einmal der heilige Paulus widerlegen könnte; Simonius sei noch viel schlimmer gewesen als die socinianischen Ketzer, denn er habe gesagt, die arianische Lehre über die Trinität unterscheide sich von der rechtgläubigen nur so, daß die Ketzer noch abgeschmackter seien als die Orthodoxen. Simonius war um 1568 Professor in Heidelberg; wenn also Bayle die Briefstellen richtig deutet, so haben wir da einen sehr merkwürdigen Beweis dafür, daß man in der Pfalz damals nicht nur allerlei zwinglianische Verwegenheiten vortragen, sondern eine durchaus gottlose Gesinnung — etwa unter vier Augen — äußern durfte.

Brucker weiß dazu noch, daß Simonius bereits in Genf durch Calvin und Beza verfolgt worden sei. Leipzig habe er verlassen müssen, weil er in etlichen wichtigen Artikeln nicht mit der Kirche übereinstimmte. Brucker weiß bereits bestimmt, daß der italienische Arzt Simonius, der zu Prag katholisch wurde, wohl um kaiserlicher Leibarzt zu werden, der nachher als Leibarzt des Königs von Polen so viel von sich reden machte, identisch sei mit dem berüchtigten Atheisten Simonius. Brucker beruft sich auf Spizelius (Scrutinium Atheismi II, S. 43, und Infelix Literator XV, S. 354) und auf August Bayer (Memoriae historico-criticae librorum rariorum, S. 254). Noch wird bei Brucker Thomasius zitiert, und zwar die „Historie der Weisheit und Torheit", II, S. 63 (nach Vogelii „Annales

Lipsienses"), nach der Simonius als Professor der aristotelischen Philosophie nicht in die Fakultät sei aufgenommen worden; man habe ihn für einen Atheisten gehalten, der weder Gott noch Teufel geglaubt; er sei wegen seines üblen Lebenswandels vom Kurfürsten August entlassen worden, dann aber Leibarzt zuerst des Kaisers und später des Königs von Polen gewesen. Thomasius verachtet dieses gemeine Geschrei; Simonius habe Mißgunst erregt, weil er beim Kurfürsten in großen Gnaden gestanden habe, ein geschickter und gelehrter Mann gewesen sei, weil er die Fehler der philosophischen Fakultät von Leipzig gar zu genau angemerkt und den Professoren, „die das Praejudicium auctoritatis gar zu sehr verteidigt, kräftiglich widerstanden, wovon er (Thomasius) Beweis in Händen habe". Und Christian Thomasius konnte recht gut wissen, was an der Leipziger Hochschule hundert Jahre vor ihm sich ereignet hatte; freilich war er sicherlich geneigt, die Vorgänger seiner persönlichen Feinde ins Unrecht zu setzen.

Das Pamphlet selbst, das weder Bayle noch Brucker gekannt haben, ist in Krakau 1588 erschienen und gehört zu den seltenen Büchern. Der Titel lautet: „Simonis Simonii Lucensis, primum Romani, tum Calviniani, deinde Lutherani, denuo Romani, semper autem Athei summa Religio. Authore D. M. S. P." Das Glaubensbekenntnis (symbolum) des Simon besage (S. 11): „Ich glaube an dreierlei, an den Himmel und die Erde. An den Himmel, den Vater und Schöpfer aller Dinge, an die Erde, die Allmutter und die Allernährerin, und an des Himmels Form — die jedoch nur Wärme ist und eine Eigenschaft —, die alles fühlt und alles versteht. Dies offen zu sagen, hindert mich Pontius Pilatus." In ganz Europa sei Simon von Lucca bekannt als zügellos und schändlich, der Verleumdung, der Lüge und der Unflätigkeit ergeben. Er sei kein Philosoph, kein Christ, des Menschennamens unwürdig. Er behaupte, kein großer Denker habe jemals Gott verehrt. Er wird beschuldigt (S. 4), nicht nur katholisch, reformiert und lutherisch, sondern auch arianisch gewesen zu sein; in Böhmen sei er wieder katholisch geworden, aber immer und überall ein Mezentianer (Virgilius erzählt von einem Gottesverächter Mezentius) gewesen. „Wie hast du, geistlicher Komödiant, das Lachen verhalten können, da du heuchlerisch und verlogen zu Prag in der großen Versammlung Himmel und Erde zu Zeugen deiner Bekehrung anriefst?" Das Symbolum wird (mit Berufung auf S. 47 und 51 libri Vilnensis) in seinen Anfangsworten noch einmal und anders mitgeteilt: „Wir verehren den Himmel anstatt des Schöpfers, die Erde aber als die Mutter aller stofflichen Dinge. Nicht die Vernunft bewegt die Welt, sondern die belebende Wärme ist des Himmels Form und bewirkende Ursache."

Der Verfasser des Pamphlets will zwei Schriften des Simon besitzen, in denen alle Priester possenhaft verspottet werden.

Der kleinen Flugschrift sind noch einige Blätter beigedruckt, „Probitas Mariti Simonis Simonii", ein wütender Ausfall gegen die Unsittlichkeit der neuen Lehre: die Abschaffung der Ehe sei einer Vermehrung der Volkszahl günstig, mit mehr Bequemlichkeit und mehr Vergnügen der Männer. In einem sehr volkreichen Staate würde die Masse herrschen. „Siehst du denn nicht, Wahnsinniger, daß die Ehe auch dann nicht vernichtet würde, wenn du in deinem Stalle viele Hühner, in deinem Hause viele Beischläferinnen hättest, außer du wolltest, ein neuer Diogenes, die Sache auf offener Straße abmachen." Am gröbsten wird die Gottlosigkeit des Simon in einem Satze dargestellt (S. 19), der offenbar nicht den Schriften des Simon entnommen, sondern vom Gegner geprägt ist: „Ede, bibe, lude, jam Deus figmentum est."

Ein handschriftlicher Vermerk in dem Exemplare der Königlichen Bibliothek von Berlin weist darauf hin, daß Simon seinen Prager Widerruf in einem Briefe an Selnecker zurückgenommen habe.

Aus den Schriften des Simon führt der Verfasser des Pamphlets noch das Wort an, die Religion gehe die Menschheit überhaupt nichts an; nicht einmal das Gefühl der Ehrfurcht gegen Eltern, Lehrer, Fürsten, Verwandte, Freunde und Vaterland wolle dieser Atheist bestehen lassen.

Obgleich nun das Pamphlet sonst nur aus Grobheit und öder Rhetorik besteht, mußte die Spur dieses Simon Simonius doch verfolgt werden; ein Socinianer, der sich offen zum Atheismus bekannte, war ein seltener Vogel. Ich will möglichst kurz berichten, was eine zunächst abstoßende, zuletzt kurzweilige Beschäftigung mit den Schriften des Mannes mich gelehrt hat.

Noch von Genf aus, 1567, ließ Simon Simonius eine polemische „Interpretatio" ausgehen gegen den Tübinger Professor Schegkius, der als ein bekannter Arzt und Theologe, dabei als ein strammer Aristoteliker, sich in die scholastischen Streitigkeiten des jungen Protestantismus eingemischt hatte. Der Streit dreht sich um das Abendmahl, zumeist um die Allgegenwart des Leibes Christi. In seiner Klopffechterei erscheint Simon oft rechthaberisch, niemals freidenkerisch oder gar blasphemisch. Der Jargon der Schule mag uns noch so parodistisch anmuten, er ist ernsthaft gemeint, auch bei der Untersuchung der Frage, wie die eine Person der Trinität neben der anderen, wie der Sohn zur Rechten des Vaters sitzen könne. Als eine unübersetzbare Probe dieses Sprachmißbrauchs mag gelten, daß man vom Menschen die sessio aussagen könne, doch nicht das sedere. Im Februar 1571 veröffentlicht Simon

als kleines Flugblatt eine Erklärung darüber, weshalb er seine Replik auf eine Antwort des Tübingers (die Replik liege seit zwei Jahren bereit) immer noch nicht herausgegeben habe. Wir erfahren, daß Simon, als die Antwort des Tübingers erschien, in Frankreich unter den Gefahren des Bürgerkrieges lebte („Du kennst die Geschichte", ruft er dem Adressaten des Flugblattes zu), daß er dann nach Genf zurückkehrte und dort an der Pest erkrankte, daß er hierauf nach Heidelberg und endlich nach Leipzig berufen wurde. Zu diesen zufälligen Störungen sei noch die menschliche Bosheit gekommen, um die Drucklegung der Replik zu verhindern. Überall sei der Druck von den Freunden des Tübingers verboten worden. Ein beigefügter offener Brief fordert den Professor Schegkius heraus, seinen Widerstand gegen die Drucklegung aufzugeben. Nach den mitgeteilten Kapitelüberschriften behandelte diese Replik die gleichen Fragen wie die „Interpretatio" von 1567, gewiß ebenso abstrus und scholastisch. Von einer Neigung zu Blasphemien kann wiederum keine Rede sein.

Als Leipziger Professor der Medizin und der Philosophie gab Simon ein Büchlein „Über den wahren Adel" heraus, das viel gelesen worden sein muß, da es noch 1616 und dann wieder 1662 (beide Male in Jena) nachgedruckt wurde. Eine Deklamation im Geschmacke der Zeit; kein Satz, der nicht mit Stellen aus Aristoteles bewiesen würde. Der Verfasser hält es schon für eine Kühnheit, wenn er es vor seinen adeligen Studenten ausspricht, daß der wahre Adel durch körperliche oder sittliche Schwächen der Enkel wieder verloren gehen könne, daß der Adel nur ein accidens sei. Das Ganze ist der Schüleraufsatz eines Professors, so rhetorisch und so gedankenarm, daß der Urheber weder der politischen noch der religiösen Freidenkerei verdächtigt werden kann.

Da stieß ich bei weiteren Nachforschungen endlich auf eine anonyme Schrift, die offenbar der vom Pamphlet denunzierte liber Vilnensis war: „Commentariola Medica et Physica ad aliquot scripta cujusdam Camillo-marcelli Squarcialupi etc. Vilnae 1584". Beigebunden war eine womöglich noch bösere Schmähschrift gegen den italienischen Arzt Squarcialupo, die den Titel führte: „Simonius Supplex". Da hatte ich endlich die Schriften, aus denen der Atheismus des Simon Simonius bewiesen werden konnte. Auf der Oberfläche lag der Atheismus freilich nicht. Simon war 1584 schon seit acht Jahren Leibarzt des Königs von Polen, lebte in Krakau, wo der Socinianismus keine Empfehlung mehr war, und war vor Jahren in den Schoß der römischen Kirche zurückgekehrt. So fehlt es nicht an allerlei Unterwürfigkeiten: Stephan Bathory ist der stärkste, beste, weiseste und natürlich auch freigebigste König, die Jesuiten — die die Gegenreformation in Polen leiten — besitzen die reine

Simons Atheismus

Lehre und das reichste Wissen. Die beiden Bücher haben aber eigentlich keinen anderen Zweck als den, den Landsmann und Kollegen Squarcialupo als einen elenden und unwissenden Quacksalber hinzustellen. Man kann nicht sagen, daß das Vorgehen des Simon just edel zu nennen sei; auch die Armut wird dem Kollegen vorgeworfen: daß er zu Basel aus Not Korrektor einer Buchdruckerei geworden sei. Eine gewisse bummelhafte Frische kann dieser Art von Polemik nicht abgesprochen werden. Wie da mit Ausdrücken wie „Esel", „zweibeiniger Esel" herumgeworfen wird, das läßt deutlich erkennen, daß man im 16. Jahrhundert noch, unbehindert von der toten Sprache, drucken ließ, was die Kollegenschaft heute nur noch zwischen vier Wänden zu sagen wagt. Einen erfrischenden Eindruck macht es auch, wenn Simon Simonius bekennt, bei deutschen Kneipereien nicht der schlechteste Säufer gewesen zu sein. Theologische Fragen werden in dieser Schmähschrift nur ganz zufällig berührt. Da findet sich aber (auf Blatt 47) ein verstecktes schulmeisterliches Wortspiel gegen Calvin, das zu denken gibt: nach der Prädestinationslehre CALidi VINI seien auch die Laster und alle anderen Scheußlichkeiten von Gott. Das ist nicht mehr katholischer Eifer gegen den Genfer Reformator, das ist schon Frivolität, die sich über Katholizismus, Protestantismus und Socinianismus hinwegsetzt. Und da (auf Blatt 42) eine Definition des Wunders, die ganz und gar nicht rechtgläubig klingt: ein Wunder ist für uns, worüber wir uns wundern. Und nun richtig (auf Blatt 47 ff., nicht die Seiten sind numeriert, sondern die Blätter) die Stelle, welche der Verfasser des Pamphlets „Simonis Religio" im Auge gehabt hat: der Himmel ist der Schöpfer oder der Vater, die Erde die Allmutter, die Wärme die erste Bewegerin. (Dabei hat der Denunziant den rechtgläubigen oder vorsichtigen Zusatz Simons weggelassen, daß Himmel und Erde von einem ersten, ewigen, allmächtigen und allwissenden Wesen in Weisheit und Vorsehung geordnet seien.) Vanini ist noch ein Menschenalter später um ähnlicher Sätze willen lebendig verbrannt worden, in dem Kulturlande Frankreich, nicht in dem barbarischen Polen. Ich wollte mich mit meiner kleinen Entdeckung begnügen, froh darüber, herausgebracht zu haben, was dem Spürsinne von Bayle und Brucker entgangen war.

Zankende Ärzte

Schon wollte ich also auf das weitere Studium der simonianischen Katzbalgereien verzichten, als mir ein Bündel von Streitschriften in die Hände kam, an denen zunächst auffallen mußte, daß die ausführlichste von ihnen, die mit aller Erbitterung gegen Simon Simonius gerichtet war, auf dem Titelblatte den gleichen Drucker, den gleichen Druckort und die gleiche Jahreszahl trug wie das Pamphlet „Simonis Religio". Solche Kleinigkeiten sind in dem Kampfe der Socinianer noch beachtens-

werter als in der späteren Freidenkerbewegung der Niederlande. Die Streitschriften betrafen alle die Frage, ob der Leibarzt Simon Simonius in der letzten Krankheit des Polenkönigs Stephan Bathory die ärztliche Kunst richtig angewandt habe oder nicht.

Für die Geschichte der Medizin sind diese Streitschriften, die von Simonius selbst, die von seinen Freunden und die von seinen Feinden, von höchstem Belang. Ich weiß nicht, ob sie für solche Zwecke schon benützt worden sind; ich habe mich an die Urschriften gehalten, die zu lesen diesmal sehr vergnüglich war. Eine Katzbalgerei zwischen den beiden (italienischen) Leibärzten des Königs. Wie in einer groben Posse beschuldigen sie einander, den König entweder durch Kunstfehler oder gar absichtlich ermordet zu haben. Beschimpfungen wie Esel und Hund fliegen nur so hinüber und herüber. Die Nebenfragen sind für uns nicht weniger possenhaft. Ob Bucella (der andere Leibarzt) ein richtiger Arzt gewesen sei oder nur ein Wundarzt, ein Leichenschlächter, ein Anatom? Ob es für einen richtigen Arzt anständig sei, beim Aufschneiden der Leiche (zum Zwecke der Konservierung) zugegen zu sein? Ob dem Könige die Limonade des einen Arztes oder der Wein des anderen Arztes verhängnisvoll geworden sei? Ob der König zu viel Theriak bekommen habe? Zum Heulen ist es, daß über jeden Stuhlgang des Königs berichtet wird, daß aber die beiden Leibärzte am Krankenbette hauptsächlich darüber streiten, ob der König (ich zitiere genau, ich treibe keinen Scherz) an Asthma oder an Epilepsie leide. Man einigt sich ungefähr auf asthmatische Synkope, und der Kranke stirbt. (Ich bilde mir natürlich nicht ein, die Frage nach mehr als dreihundert Jahren aus den gegenseitigen Anklagen entscheiden zu wollen; das dürfte auch einem Fachmanne schwer werden; nur möchte ich, weil ich doch das oft barbarische Latein von vier Flugschriften durchgeackert habe, andere Arbeiter darauf hinweisen, daß bei der Leichenöffnung sonst alle inneren Organe gesund aussahen und nur in der Galle zwei größere Steine gefunden wurden, einer so groß wie eine Haselnuß, der andere wie eine Erbse.)

Der Ton fast aller dieser Schriften ist so unflätig, daß keine Anschuldigung überraschen kann. Dem Bucella werden gegen dreißig Morde, durch Kunstfehler begangen, vorgeworfen; aber andeutungsweise noch schlimmere Dinge: er sei, als er von Blandrata nach Siebenbürgen berufen wurde, ein Flüchtling gewesen, doch er sei nicht nur wegen Ketzerei (Anabaptismus) verfolgt worden, sondern wegen noch viel häßlicherer Verbrechen, die man sich zu nennen scheue. Unzucht wird von der anderen Partei auch dem Simonius vorgeworfen und selbstverständlich auch Kunstfehler, in Leipzig und in Polen begangen, die uns hier nicht be-

schäftigen. Aber gegen den Simonius richtet sich, in der sehr gründlichen Denkschrift eines Ungenannten (der seinen offenbar nicht unberühmten Namen aus Angst vor dem streitlustigen und unverschämten Simonius verschwiegen wissen will) eine ganze Reihe der bösesten Anklagen, die scheinbar bei einer Gruppe des Hofes, bei der ungarischen, für berechtigt gehalten wurden. Er habe seine zweite Frau vergiftet, er habe eine Tochter um ihr Heiratsgut bestohlen; einem solchen Manne wäre freilich zuzutrauen gewesen, daß er sich (von welcher Partei?) zur Ermordung des Königs bestechen ließ. Solche Dinge werden in diesen Pamphleten kaum mit noch größerer Heftigkeit vorgetragen als die Beschuldigung schlechter Latinität. Da ist es nun, ich wiederhole, sehr merkwürdig, daß von dem angeblichen Atheismus des Simonius nicht viel Wesens gemacht wird. Ich kann in sämtlichen Pamphleten nur zwei Stellen entdecken, die sich auf die Gottlosigkeit des Simonius beziehen. Der „Refutatio", die Bucella (1588) herausgab, sind einige schlechte Verse „ad Simonium maledicum" vorangestellt, in denen es heißt, er verschone weder die Götter noch irgend welche Menschen. Und des Simonius Verteidiger, wieder ein italienischer Arzt, antwortet auf der vorletzten Seite seines Panegyrikus auf das obenhin hingeworfene Wort des anonymen Anklägers, Simonius sei ein Mann ohne jede Religion, nämlich ohne Gewissen und ohne Gottesfurcht, in beinahe duldsamer Weise: auch Bucella sei aus einem Katholiken ein Anabaptist, dann ein Arianer und endlich ein Judenfreund geworden und habe dem Könige gesagt, das Himmelreich sei für alle da; Simonius sei freilich von seinem ersten Glauben abgefallen, nachher aber wieder zurückgekehrt; übrigens sei er eben ein Mensch gewesen, ein Mensch geblieben und werde immer ein Mensch sein.

Für diese Zurückhaltung in Streitschriften, die nach der Gelehrtensitte der Zeit sonst rücksichtslos in Beschimpfung des Gegners waren, habe ich vorläufig nur eine einzige Erklärung: Simonius und Bucella waren beide Socinianer geworden oder Arianer, aus Überzeugung oder aus Nachgiebigkeit gegen die in Polen herrschende Strömung, und mußten in diesem Punkte Rücksichten nehmen, wenn der Pfeil nicht auf den Schützen zurückfliegen sollte. Simonius und Bucella waren beide alte Herren, die nicht gut noch anderswo unterzukommen hoffen durften und darum ihre Stellung in Polen nicht gefährden wollten. Ich vermute also, daß Bucella, der der Todfeind des Simonius geworden war, seinen Nebenbuhler teils offen angriff, als einen gefährlichen Arzt, teils durch offiziöse Federn angreifen ließ, daß ihm aber dieser ganze Austausch von Vorwürfen nicht zu genügen schien, um den Simonius ganz zu vernichten, daß also Bucella von einem Manne, der die Maske eines Religions-

verteidigers vornahm, auch noch das Pamphlet „Simonis Religio" schreiben ließ. Den Socinianismus durfte er dem Feinde nicht vorwerfen, weil er selbst sich zu derselben Sekte bekannte und weil der polnische Adel, namentlich zur Zeit des Interregnums, die Religionsfreiheit beschützte. Simon Simonius mußte zu einem Atheisten gestempelt werden. So entstand das Pamphlet „Simonis Religio", das angebliche Bekenntnis zu einem krassen Atheismus wanderte von einer geschichtlichen Darstellung in die andere, ohne Überprüfung.

Gelange ich demnach zu dem Schlusse, daß der Name des Simon Simonius Lucensis aus der Liste der bewußten und entschiedenen Atheisten zu streichen sei, so ist meine Untersuchung doch auch nicht ohne ein positives Ergebnis für die Geschichte der Aufklärung geblieben. Wir haben gesehen, wie zahlreiche italienische Protestanten aus ihrer Heimat flohen, in Genf sich freudig zu dem bekannten, was ihnen als Reform vorschwebte, wie sie, als echte Schüler der Humanisten, bald über den harten und starren Glauben Calvins hinausgingen, ernsthafte Bibelkritik trieben und so unmerklich zur Bestreitung der Dreieinigkeitslehre gelangten; verfolgt und von Land zu Land gejagt, fanden sie endlich bei dem neuerungssüchtigen Adel Polens, in Siebenbürgen und Ungarn Unterstützung genug, um an die Stiftung einer eigenen Kirche denken zu können. Als nun die Ketzerei der Antitrinitarier dort im Osten keine Gefahr mehr schien, sondern ein neues Mittel, die Gunst der Großen zu gewinnen, fand sich ein neues Geschlecht italienischer Ärzte, entarteter Humanisten, die die neue Mode mitmachten und in völligem Indifferentismus sich derjenigen Sekte anschlossen, die sich vom Katholizismus am weitesten zu entfernen schien. So mögen Simon Simonius, Bucella und noch andere italienische Ärzte dazu gekommen sein, ein wenig abenteuerlich, ein wenig marktschreierisch, ihr irdisches Heil bei den Socinianern zu versuchen; sie soffen mit den Deutschen, sie trieben Bibelkritik mit den Polen und gingen mit ihren religionsfeindlichen Äußerungen immer gerade so weit, wie es die Gesetze und Gewohnheiten ihrer neuen Heimat gestatteten. Charakterlose Menschen, die niemals der Geistesbefreiung dienten, die aber trotzdem durch ihren praktischen Atheismus da und dort zur Lockerung der Religionsbegriffe beitrugen. Ich fürchte beinahe, daß der Italiener Lismanin, der Beichtvater der Königin Bona, der den Calvinismus und dann die Lehre der Antitrinitarier in Polen eifrig verbreiten half, zu den Geschäftsfreidenkern gehörte.

Deutsche Socinianer in Polen

Der Weg der meisten italienischen Arianer hatte über Genf und Deutschland geführt; und im Lande Luthers selbst fehlte es nicht an kleinen Herden der arianischen Ketzerei. Aus Deutschland war natürlich

zuerst das Luthertum nach Polen gelangt; doch auch an der sozusagen wissenschaftlichen Ausgestaltung des Socinianismus beteiligten sich deutsche Theologen, nicht ohne eine gewisse Pedanterie. Die Beziehungen gehen hin und her; die Deutschen werden von polnischen Socinianern für die radikale Lehre gewonnen, wirken dann in Polen, um endlich den „unchristlichen" Widerspruch gegen die Trinität nach Deutschland und die Niederlande zurückzutragen. So der heftige Valentin Schmalz (1572 bis 1622) aus Gotha, so Johannes Völkel (gest. 1618) aus Grimma, der ein Mitarbeiter von Faustus Socinus wurde, und zuletzt ein kleines socinianisches Päpstlein; so Christoph Ostorodt (gest. 1611) aus Goslar, der im Charakter vielfach an Calvin erinnerte, eigensinnig und herrschsüchtig war und sich ohne Vorurteil bald mit den Gegnern der Socinianer, bald mit den Socinianern selbst herumschlug. Noch wichtiger für die Ausbreitung der radikalen und eben schon antichristlichen Lehren des Socinus waren die Deutschen, die das System des Socinianismus noch zur Zeit seines Niedergangs weiter bildeten. Unter ihnen ist als Theologe und als Agitator in erster Linie zu nennen Johannes Crell (1590—1631) aus Franken, der die antitrinitarische Bewegung der deutschen Universität Altorf mitmachte, 1612 nach Polen entfloh und dort in Rakow, der geistigen Hauptstadt des Socinianismus, bis zu seinem Tode an leitender Stelle stand. Noch ein Enkel Crells, Samuel Crell, schrieb lange nachher (um 1700) gegen die Gottheit Christi, doch stand er bereits unter dem Einflusse der englischen Deisten.

Wieder in Altorf war Martin Ruarus (1589—1657) aus Holstein Ruarus für den Socinianismus gewonnen worden; er knüpfte Beziehungen mit Polen an, wurde in Rakow der Nachfolger Crells, machte dann als Mentor junger polnischer Herren (unter ihnen Wissowatius) Reisen nach Deutschland, Holland, England, Frankreich und Italien und wurde um seiner humanistischen und moralischen Schriften willen mit Schonung behandelt, als noch zu seinen Lebzeiten der Vertilgungskampf gegen die Socinianer begann. Endlich verdient unter den deutschen Socinianern noch eine besondere Erwähnung der österreichische Freiherr Johann Ludwig von Wollzogen (1599—1661); er war ein reicher, vielseitig gebildeter Mann, dem eine glänzende Laufbahn offen stand, wenn er vom Calvinismus zur römischen Kirche übergetreten wäre; er ging aber nach Polen und wurde dort ein getreuer Socinianer. Oder vielleicht war er schon ein moderner Geist, ein entschiedener Zweifler; wenigstens hat er an der Philosophie des Descartes, die einen bescheidenen Zweifel nur zum Sprungbrett in den Dualismus benützte, eine heute noch lesenswerte Kritik geübt. Man glaubt die Psychologie Lockes zu vernehmen, wenn

man liest: nicht die Sinne werden getäuscht, sondern der Verstand. Man brauche darum aber dem Verstande nicht immer zu mißtrauen, wie man sich ja auch auf sein Gedächtnis verläßt, obgleich es nicht immer treu ist. Wir suchen solche Gedanken vergebens in der eigentlich theologischen Literatur der Socinianer.

Wir haben eben schon die Universität Altorf als einen deutschen Herd des Socinianismus kennen gelernt; auch dort konnte die unchristliche Lehre nur heimlich gedeihen, denn wer sich in Deutschland offen zu Socinus bekannte, wurde gejagt und verfolgt, von Lutheranern und Reformierten mit der gleichen Gehässigkeit wie von den Katholiken. Der Naturwissenschaftler Ernst Soner (geb. 1572, gest. schon 1612) aus Nürnberg war in Leyden durch Ostorodt und Woidowski, die als Reisebegleiter junger Polen nach den Niederlanden gekommen waren, für den Socinianismus gewonnen worden; vielleicht verheimlichte er seine Gesinnung sehr geschickt, vielleicht wurde seine Ketzerei auch geduldet, weil der Zulauf aus Polen, Siebenbürgen und Ungarn der Universität Vorteil brachte. Erst nach seinem Tode erschienen die Schriften, die ihn als einen Socinianer oder als einen Freigeist erkennen ließen; richtete sich doch eine seiner Abhandlungen gegen den Gedanken, die Ewigkeit der Höllenstrafen mit der sogenannten Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen. Erst nach seinem Tode ging also die Behörde gegen die Socinianer oder — wie man sagte — Krypto-Socinianer von Altorf vor. Auch gegen Neuser.

Neuser

Ein abenteuerliches, in mehr als einer Beziehung lehrreiches Beispiel von der Art, wie in den ersten Jahrzehnten nach dem Siege des Protestantismus in Deutschland Unduldsamkeit herrschte, bietet der unglückliche Adam Neuser, der aus einem Lutheraner nacheinander in ziemlich logischer Folge ein Calvinist, ein Socinianer, ein Türke und ein Atheist wurde und vielleicht ruhig in seinem pfarrherrlichen Bette zu Heidelberg gestorben wäre, hätte er nicht das Unglück gehabt, unter einem wirklich tief religiösen, theologisch interessierten Landesherrn zu leben, unter Friedrich dem Frommen von der Kurpfalz (1515—1576). Friedrich war einer von den seltenen Fürsten, die sich in die kirchlichen Kämpfe aus Überzeugung hineinmischten; er war Calvinist und führte den Calvinismus, zunächst ohne Härte, in der Kurpfalz ein, kaum daß er sie (1559) ererbt hatte. Als die Katholiken und die Lutheraner auf des Kaisers Wunsch gegen ihn vorgingen und seine Dynastie wie sein Leben auf dem Spiele standen, gab er nicht nach; einer der Reichsfürsten, der Markgraf von Baden, sagte ehrlich: „Der ist frömmer als wir alle." Zu den Neuerungen Friedrichs gehörte auch die Einführung einer Kirchenzucht, wie sie durch Calvin in der Schweiz durchgesetzt worden war. Gegen diese den Papismus noch übertreffende Kirchenzucht empörten

sich alle freieren Köpfe und Herzen unter den protestantischen Theologen der Pfalz, außer den Lutheranern begreiflicherweise auch die heimlichen Antitrinitarier oder Socinianer. Zu diesen gehörten nach der bekannten Darstellung auch zwei Pfarrer: Adam Neuser von Heidelberg und Johann Silvanus von Ladenburg. Beide gingen in ihrem antitrinitarischen Silvanus Monotheismus so weit, wieder einmal den Islam über das Christentum zu stellen, und zwar praktisch, nicht nur so theoretisch wie ihre vielen Vorgänger seit der Zeit der Kreuzzüge; sie knüpften Verbindungen an mit den Socinianern in Siebenbürgen und (nicht ganz so unsinnigerweise, wie das dem heutigen Deutschen erscheint) mit dem Sultan selbst. Ein solcher Brief wurde aufgefangen. Der Kurfürst war kein Wüterich, war nicht einmal blutgierig wie sein Meister Calvin; da es sich aber nicht nur um Ketzerei, sondern auch um ein politisches Verbrechen handelte, ließ er den Pfarrer Silvanus, den man gefaßt hatte, nach langem Zögern (Dezember 1572) enthaupten. Neuser entkam nach der Türkei. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die wahre Geschichte seines Glaubenswechsels auszuforschen; Schriften von ihm sind so gut wie nicht vorhanden, weil — wie erzählt wurde — die Socinianer von Siebenbürgen seine Handschriften für hundert Gulden ankauften, aber nicht drucken ließen. Zu den Gerüchten, auf die wir angewiesen sind, gehört es auch, daß Neuser an den furchtbarsten Folgen von Lues (dem Atheisten wurde natürlich Trunksucht und Unzucht nachgesagt) gestorben sei, zu Konstantinopel, im Jahre 1576.

Daß die deutsche Wissenschaft sich um den merkwürdigen Mann nicht viel bekümmerte, ist um so erstaunlicher, als kein Kleinerer als Lessing ihn zum Gegenstande einer seiner Rettungen gemacht hatte, unmittelbar bevor er durch die „Fragmente eines Ungenannten" seinen großen Feldzug gegen die Orthodoxie aufnahm, also schon im Geiste dieses Feldzuges. Aber die deutsche Wissenschaft liebt es nicht immer, den Spuren Lessings zu folgen; sie hat es nicht gern mit Atheisten zu tun.

Lessings Untersuchung würde wohl verdienen, allgemeiner bekannt zu sein; sie gibt eine gute Probe dessen, was unser großer Kritiker in historischer Kleinarbeit zu leisten vermochte. „Wieviel Schlechtes muß in dem historischen Fache geschrieben werden, ehe sich etwas Gutes schreiben läßt!" Und sie zeigt den Kämpfer für Gewissensfreiheit von seiner besten Seite. Daß Lessing, der eben zu einem mächtigen Schlage ausholte, der Veröffentlichung der antichristlichen Fragmente des Reimarus, an die Möglichkeit dachte, nicht eben verbrannt oder geköpft, aber doch verfolgt und beschimpft zu werden wie die Freidenker des 16. Jahrhunderts, das ist gewiß. Es klingt sehr persönlich, wenn er die „Wüterei gegen Irrende"

in ihrer ganzen Entsetzlichkeit darstellt, die Unmenschlichkeit der Theologen mit dem echt Lessingschen Epigramme zeichnet: „Nur erst den Kopf ab; mit der Besserung wird es sich schon finden, so Gott will!“, dann aber unmittelbar fortfährt: „Welch ein Glück, daß die Zeiten vorbei sind, in welchen solche Gesinnungen Religion und Frömmigkeit hießen! Daß sie wenigstens unter dem Himmel vorbei sind, unter welchem wir leben! Aber welch ein demütigender Gedanke, wenn es möglich wäre, daß sie auch unter diesem Himmel einmal wiederkommen könnten!“ Man achte auf das Wort; Lessing nennt es einen demütigenden Gedanken, nicht einen erschreckenden.

Unter den Lebensumständen Neusers, die Lessing in seiner Rettung richtigzustellen sucht, sind einige uns heute gleichgültig; ob Neuser einmal oder zweimal im Gefängnisse saß, ob er beim Übertritt zum Islam auch die Beschneidung an sich vornehmen ließ, ob er endlich an der Pest, an der Ruhr oder an den Folgen der Lues starb, regt uns nicht mehr auf. Auch die Frage, wie weit er mit seinem sicherlich niedergeschriebenen, aber nicht abgeschickten Briefe an den Sultan Landesverrat beging, braucht nicht ernsthaft erörtert zu werden; Neuser hatte offenbar den Einfall gehabt, dem Sultan die Eroberung des deutschen Reichs zum Zwecke der Ausbreitung eines reinen Deismus nahezulegen; den Zeitgenossen mochte ein solches Vorgehen eines kleinen Predigers aus der Pfalz nicht so närrisch erscheinen wie uns, dafür werden sie in dem Briefe eher ein Verbrechen gegen die Religion als gegen die Nation erblickt haben.

Der Brief an den Sultan berührt sich aber mit dem Punkte, den ich besonders hervorheben möchte. Zu welchem Glauben bekannte sich Neuser? Leibniz, der eifrige Politiker und gute Patriot, der mehr als hundert Jahre später einen Plan ausarbeitete, Ludwig XIV. zu einem Angriffe auf das türkische Ägypten zu überreden und so die westliche Gefahr von Deutschland abzulenken, hielt den Einfall Neusers für recht gefährlich; er schrieb 1706 an la Croze: zum Glücke für die Christenheit hätten die Türken den Rat Neusers nicht befolgt, sich mit den antitrinitarischen Christen ins Einvernehmen zu setzen. Leibniz, der gründliche Kenner der Welt- und Religionsgeschichte, meinte also, die Antitrinitarier, Unitarier, Socinianer (oder wie man diese Partei sonst nennen will) hätten damals eine bedrohliche Macht gewonnen. War nun Neuser wirklich ein Socinianer? Und war er deshalb geneigt, den reinen Monotheismus des Koran anzunehmen? In dem Schreiben an einen Freund, das Lessing zuerst veröffentlicht hat, erzählt Neuser die Geschichte seines Übertritts mit einer Deutlichkeit, die jedem Menschenkenner genügen müßte. Er war auf der Flucht; in Heidelberg drohte ihm der Tod; in Temeswar wurde

er dem Pascha vorgeführt, der ihn hart anließ und auf Neusers Bericht, er wäre in Deutschland verfolgt worden, weil er nicht an den dreieinigen, sondern wie die Türken an den Einen Gott glaubte, unter Drohungen sagte: „Wenn dem also ist, daß du allein an den einigen Gott glaubst, der Himmel und Erden erschaffen hat, als wie wir, und bist darum von den Deinen für einen Türken gehalten worden, so beweis' itzt solches mit dem Werk; werd' zu einem Türken, so sollst du nachmals zu drucken Macht haben, wider deine Feinde, alles, was dir gefällt." Neuser wurde ein Renegat, wie man das nannte, weil er sein Leben liebte und weil er, mit vielen Freidenkern seit dem 13. Jahrhundert, im Islam die Religion des unverfälschten Deismus sah. Es ist höchst wahrscheinlich, daß Neuser — ich lasse unentschieden, ob von Hause aus oder erst unter den Türken — den Koran und die Bibel für gleichwertige Bücher erklärte; es ist gewiß, daß er lehrte, man hätte Jesus Christus ebensowenig anzubeten wie den Mohammed, weil beide nur Religionsstifter, nicht Götter wären; es ist bekannt, daß eine Gruppe von polnischen Socinianern mit Neuser in dieser völlig unchristlichen, ja eigentlich schon ganz deistischen Gesinnung übereinstimmten, die Nonadoranten. Aber schon Lessing hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Faustus Socinus, der eigentliche Organisator der socinianischen Sekte, bis zum Tode Neusers sich nicht durchgesetzt hatte; daß also Neuser nicht ein Socinianer im Sinne des etwas späteren, von Faustus geordneten dogmatischen Bekenntnisses war. Ohne Zweifel aber stand er mit den viel radikaleren Socinianern in Verbindung, die wirklich keine Christen mehr waren. Wir dürfen ihn, wie den Laelius Socinus selbst, als einen konfessionslosen Nachfolger des Märtyrers Servet betrachten.

Und da ist ein besonderer Zug bemerkenswert. Man sagte und sagt noch heute von Servet, daß er den Kreislauf des Blutes zuerst entdeckt oder vermutet habe; bei Gerlach, der kaiserlicher Gesandtschaftsprediger in Konstantinopel war und mit Neuser viel verkehrte, findet sich eine Notiz, nach der Neuser an einer Erfindung arbeitete oder von einer Erfindung träumte, die so etwas wie ein Dampfwagen werden sollte. Lessing selbst schließt seine „Rettung" mit diesem Hinweis. Man habe so viel über Servet geschrieben und nicht genug über Neuser. „Oder muß man schlechterdings ein Ausländer sein, um unsere Aufmerksamkeit zu verdienen?"

Ich werde noch einmal Gelegenheit haben, mich in der Geschichte des Socinianismus auf Lessing zu berufen. Das Interesse, das gerade Lessing an diesen radikalen und unchristlichen Reformatoren nahm, kann uns nicht wundern; in seinem unverwelkten Toleranzdrama „Nathan" spielt der Muselmann, der Sultan, keine so menschlich ergreifende Rolle wie

der freie Jude und der freie Christ, aber er ist beiden überlegen und muß beide zurechtweisen, da er einen Rest von Dünkel in ihnen wahrnimmt. Für Lessing ist der geläuterte Islam der wahre Deismus. Er rechnet es auch dem unglücklichen Neuser hoch an, daß er sich in Siebenbürgen für die völlig unchristliche Partei der Nonadoranten entschied. Die Stelle (Ausgabe von Hempel XV., S. 58) hätte in jeder Darstellung von Lessings Glauben vorangestellt werden müssen. „Der Streit betraf diejenigen Glaubenslehren, in welchen der kühne, aber seinen Grundsätzen getreue Unitarier so viel weiter geht als der eigentlich sogenannte Socinianer, der weder kalt noch warm ist, und der, man weiß nicht warum, gern den Namen einer Religion beibehalten möchte, deren innerstes Leben er vernichtet." Es könne nicht laut und nicht oft genug wiederholt werden, daß Faustus Socinus selbst an Davidis zum Verfolger geworden sei. „So gewiß ist es, daß Sektierer, wenn sie auch noch so wenig glauben, gegen die, welche auch dieses Wenige nicht glauben wollen, bei Gelegenheit ebenso intolerant zu sein geneigt sind, als der abergläubischste Orthodoxe nur immer gegen sie sein kann." Übrigens führt Lessing (S. 69) aus einem Briefe Samuel Crells einen Satz an, nach welchem Neuser sich selbst die Erfindung des Nonadorantismus zuschrieb; und Lessing lobt die Folgerichtigkeit, mit der da Christo, der nicht mehr als Gott anerkannt wurde, auch Anbetung und Anrufung abgesprochen wurde. „Was hätte ihn denn zurückhalten sollen, jenen zweiten Schritt zu tun, den alle gesunde Vernunft zu tun befiehlt, sobald man den ersten getan hat? Er ist nicht Gott, er ist nicht anzubeten, sind der Vernunft identische Sätze."

Zumeist handelte es sich aber für Lessing, als er zum Auftakt für die Herausgabe der Fragmente die Rettung Neusers wagte, wieder nur um eine Toleranzpredigt. Er wollte (S. 61) einem unglücklichen Manne bei der Nachwelt Gehör verschaffen, „den man aus der Christenheit hinaus verfolgt" hatte. Darum wendet er sich auch einmal scharf gegen den Kurfürsten Friedrich den Frommen, der auf dem calvinischen Grundsatze stand: „daß alles mit dem Tode zu strafen, was das Gesetz Mosis mit dem Tode zu strafen befiehlt" (S. 64).

Polen

Man muß festhalten, daß die Leugnung der Gottheit Christi nur eine Konsequenz der Reformation war, so sehr sich auch die deutsche und die schweizerische Theologie gegen diese Konsequenz empörte; wenigstens fühlten sich die Antitrinitarier oder Unitarier, die ja nicht mehr weit vom Deismus und von der Ablehnung der Bibelautorität entfernt waren, als der linke Flügel der protestantischen Bewegung. In Polen, wo die Schlachta mächtiger geblieben war als der Adel in irgendeinem der west-

lichen Reiche, waren viele von den Bürgern lutherisch gesinnt, die meisten Adeligen jedoch calvinistisch. Nun knüpfte die antitrinitarische Bewegung nicht an die deutsche, sondern an die romanische Reformation an; wir haben das daraus begriffen, daß die spanischen, französischen und italienischen Anhänger der Reformation die deutschen an logischer und naturwissenschaftlicher Schulung übertrafen, sich auch von ihrem Temperamente leichter fortreißen ließen. In Deutschland erstarrte die Bewegung sehr bald zu einem neuen Dogmenbau, just weil es zu einer herrschenden Kirche kam; die romanische Reformation war nicht so glücklich oder so unglücklich, wenn man von der blutigen Theokratie in Genf absieht; in Spanien und in Italien wurde das Evangelium mit Feuer und Schwert ausgerottet, gleich zu Beginn der Gegenreformation, und in Frankreich hatten die Hugenotten mit wechselndem Erfolge um ihr Leben zu kämpfen. Besonders die italienischen Reformierten, die dem Feuer oder dem Schwerte entkommen waren, schlossen sich höchstens in Genf einer Gemeinde an, waren sonst einsame Flüchtlinge, überall gehetzt, in so trauriger Lage, daß es ihnen auf etwas mehr oder weniger Ketzerei nicht ankommen konnte. Die Welt war im Mittelalter ganz international gewesen durch die einheitliche Kirche; die Gelehrtenwelt war im 16. Jahrhundert durch die gemeinsame lateinische Sprache immer noch internationaler, als sie es heute trotz Handel und Sozialdemokratie ist. So konnten die italienischen Flüchtlinge, Idealisten wie Abenteurer, auch nach Polen gelangen und waren nicht wenig froh, dort bei der Schlachta eine freundliche Aufnahme zu finden. Zweifel an der Dreieinigkeitslehre sollen schon 1546, noch unter dem Könige Sigismund I., laut geworden sein. Doch unter Sigismund II. (1548—1572), der ja die Religionsfreiheit beschützte, vermehrte sich die Zahl der Antitrinitarier so sehr, daß sie zum ersten Male seit dem Siege des athanasischen Glaubensbekenntnisses zu einer Macht, zu einer eigenen Kirche anzuwachsen schienen.*) Als die Lutheraner, die Reformierten und die Böhmischen Brüder den Religionsfrieden von Sendomir (1570) schlossen, nach langen törichten Kämpfen, verstanden sie sich dazu nicht aus gegenseitiger Liebe, sondern aus Angst vor ihren gemeinsamen Feinden; für solche Feinde galten ihnen in erster Linie die Katholiken, die ja auch schon in Polen von den Jesuiten zur Gegenreformation getrieben wurden, galten ihnen aber auch diejenigen Nichtkatholiken, die sich

*) Die mehrhundertjährige Geschichte des Arianismus nach der sogenannten Völkerwanderung ist sehr beachtenswert, weil sie lehrt, wie Politik und Dogma selbst bei den germanischen Stämmen einander in die Hände arbeiteten; aber sie durfte hier dennoch übergangen werden, weil damals noch von einer Geistesbefreiung durch die „Ketzerei“ keine Rede sein konnte. Die Schreiber beider Parteien wissen zwischen Geschichte und Legende noch nicht zu unterscheiden.

entweder durch die Leugnung der Dreieinigkeit oder durch Wiedertäuferei von den anerkannten evangelischen Sekten unterschieden. Dieses Umsichgreifen der radikalen Richtung war in Polen eben möglich gewesen, weil weder der König noch Rom noch eine der neuen Kirchen stärker war als das Hausrecht der Schlachta; und weil es ein Volk, das eine der Kirchen gegen die Schlachta hätte ausspielen können, nicht eigentlich gab; die Leute waren Leibeigene, die ihrem Gutsbesitzer zu gehorchen hatten. Im Volke herrschten asiatische Zustände. Die Adeligen aber hatten sich ihre Bildung so gut wie die Deutschen von Adel auf Reisen und an westlichen Universitäten erworben, waren der Religion gegenüber frivol oder radikal und pochten auf das neue Reichsgesetz, das ihnen — seit 1556 — völlige Freiheit des Hausgottesdienstes gewährte, eine Freiheit, die noch in keinem der westlichen Länder zu finden war. Und die politische Weltlage, deren Angelpunkt damals die Gegenreformation war, half die polnische Königsmacht vollends vernichten; die Gegenreformation suchte sich zwar, von den kurzsichtigen Lutheranern und Reformierten unterstützt, die polnischen Antitrinitarier zum ersten Opfer aus; weil aber über all diesen schlauen Machenschaften der Jesuiten der polnische Adel immer unabhängiger wurde, dauerte es doch ungefähr hundert Jahre, bevor die letzten Socinianer aus Polen vertrieben werden konnten.

Gegenformation

Eine vorurteilslose Geschichte der gesamteuropäischen Gegenreformation ist noch nicht geschrieben. Als politische Leistung, wenn man von der sittlichen Bewertung absieht, ist einfach bewunderungswürdig, was der neue Jesuitenorden für den neuen tridentinischen Katholizismus getan hat. Niemals in der Weltgeschichte ist die Einkreisung eines Gegners mit ähnlicher Staatskunst ausgeführt worden. In welches Land man auch blickt, überall scheint gerade dort die Gegenreformation ihre höchste Kraft zu entfalten. Die aufständischen Niederlande werden durch die Ermordung des Oraniers in äußerste Gefahr gebracht, England wird von Spanien bedrängt, in Deutschland und den österreichischen Ländern der Protestantismus zurückgeworfen; und im Osten sieht es so aus, als ob die Entscheidung über das Baltische Meer, um welches nach der Ohnmacht der deutschen Hansa Dänemark und Schweden, Polen und Rußland kämpfen, bei den Jesuiten liege. Polen ist ihr Hauptquartier. Bei jeder Königswahl verstehen sie es mit erstaunlicher Geschicklichkeit, ihren Kandidaten durchzusetzen. Nach dem Tode des letzten Jagellonen, der ihnen schon recht gefügig war, gelingt den Jesuiten das Unwahrscheinliche, daß die freisinnigen Adeligen Polens sich auf Anjou einigen, trotz seines Anteils an der Bartholomäusnacht. Der Prinz findet in Polen weder Geld noch Vergnügen noch Befriedigung seiner Herrschsucht; er

flieht bald nach Frankreich zurück. Um den erledigten Thron bewerben sich ein österreichischer Erzherzog und Iwan der Schreckliche (noch der falsche Demetrius ist nachher ein Geschöpf der Jesuiten), der über Polen und Litauen hinweg einen Weg zum Meere sucht, ein Unmensch, aber ein Staatsmann, der sich für seine Ziele auch dem Papste verkaufen würde; die Schlachta wünscht zum Könige einen aus dem alten Piastenstamme. Die Jesuiten lenken die Wahl auf Stephan Bathory, den Fürsten von Siebenbürgen, einen Calvinisten, weil der ihnen bindende Versprechungen gemacht hat. Nach dessen Tode (1586) das gleiche Spiel. Die Jesuiten haben den Mut, gegen einen österreichischen Erzherzog einen Wasa durchzusetzen, Sigismund III., den Jesuitenkönig, der denn auch das auf ihn gesetzte Vertrauen rechtfertigt: er beschwört freiwilliger als der Prinz von Anjou die Religionsfreiheit in Polen, weiß aber mit den letzten Resten seiner königlichen Vorrechte die Schlachta zum Katholizismus zurückzuführen, durch Bestechungen und durch andere Gnaden. Nur eins mißlingt den Jesuiten: der Wasa ist zugleich König von Polen und von Schweden und soll die Gegenreformation auch nach Schweden tragen. Dort gibt es aber einen freien Bauernstand, dem die Reformation Herzenssache ist, der den Papisten absetzt und sich, gegen den Willen des Adels, einen anderen Wasa zum Bauernkönige wählt, Karl IX. Der plant schon um das Jahr 1600 einen Weltbund mit den anderen protestantischen Reichen gegen den Weltbund der Gegenreformation, gegen Habsburg (in Spanien und Deutschland) und Polen. Man sagt, er habe seine Hand segnend auf den Kopf seines Söhnchens gelegt mit den Worten: „Der wird's machen." Das Söhnchen hieß Gustav Adolf.

Ende des Faustus Socinus

In diesen fünfzig Jahren nun, während welcher die Gegenreformation in Polen große Politik trieb und darum auf die Vorrechte des Adels kluge Rücksicht üben mußte, ging die unitarische Bewegung in Polen nicht wesentlich zurück. Nicht als ob die Unitarier eine geschlossene Kirche gebildet hätten, wie die Lutheraner oder die Reformierten auf Grund ihrer symbolischen Bücher; nein, alle Klassen des Arianismus, die Walch (Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche, IV, S. 5—212) mit so pedantischer Gründlichkeit aufgestellt hat, sind nebeneinander zu finden, oft im Streite miteinander, von den scholastischen Arianern an, die sich über theologische Subtilitäten den Kopf zerbrechen, bis zu den Unchristen, die eine Vernunftreligion lehren und weder von der Bibel noch von der Gottheit Christi etwas wissen wollen. Solche Verhältnisse fand der ungeistige Organisator Faustus Socinus vor, als er 1579 aus Siebenbürgen nach Polen kam, angeblich auf der Flucht vor der Pest: einen König — Stephan Bathory —, der den Jesuiten doch kein ganz bequemes

Werkzeug war, religiös indifferent und darum desto mehr geneigt, die Religionsfreiheit der Großgrundbesitzer zu achten; eine Schlachta, deren Mitglieder so ungefähr Reformierte waren, sich aber, wenn sie sich überhaupt um Religion viel kümmerten, gern ketzerische Privatmeinungen bildeten; eine große Zahl von Antitrinitariern, die miteinander im Streite lagen. Faustus glaubte hier endlich seine Lebensaufgabe entdeckt zu haben: die getrennten Antitrinitarier zu einer gemeinsamen Kirche zu vereinigen und sie so in Verbindung mit einigen Adeligen zu einer politischen Macht zu erheben. Weder warm noch kalt, nach Lessings Wort, verfolgte er dieses Ziel mit Ausdauer. Er heiratete die Tochter eines Gutsherrn und gewann so die Freundschaft vornehmer Familien. Auf dogmatische Spitzfindigkeiten ließ er sich klüglich nicht ein. Wollten ihn doch seine Glaubensgenossen in Krakau, die Polnischen Brüder, zuerst gar nicht in ihre Gemeinschaft zulassen, weil er über die Wiedertaufe — trotz seiner Mißbilligung der Kindertaufe —, über die Präexistenz Jesu Christi, über das Tausendjährige Reich und noch über einige Nebenpunkte anders dachte als sie. Er war ein Organisator, aber nicht aus Leidenschaft wie etwa Luther und Calvin, sondern eher aus dem Bedürfnisse, eine führende Rolle zu spielen. Zu einem Märtyrer hatte er nicht das Zeug; unter dem Jesuitenkönige wurde er zwar von den Krakauer Studenten, die gegen die neuen Socinianer aufgehetzt worden waren, jämmerlich verprügelt und seiner geringen Habe beraubt, aber er kam mit dem Leben davon und konnte auf einem Dorfe in der Nähe von Krakau, unter dem Schutze eines Adeligen, bis zu seinem Tode (1604) fast friedlich hausen.

Rakow

Faustus Socinus hat der Sekte nicht nur seinen Namen gegeben; er erreichte es auch, daß viele kleine Gemeinden mit eigenen Kirchen und eigenen Schulen gegründet wurden. Den Mittelpunkt des ganzen Treibens bildete die Stadt Rakau oder Rakow, die ein calvinistischer Gutsbesitzer, dessen Sohn dann Socinianer wurde, gestiftet und nach dem Familiennamen seiner Frau benannt hatte; in Rakau, das für einige Jahrzehnte feierlich das Sarmatische Athen hieß, besaßen die Socinianer sogar etwas wie eine Hochschule und eine eigene Druckerei. *) Die Herrlichkeit währte

*) Das Buchdruckergewerbe ehrt seine eigene Bedeutung dadurch, daß es nicht müde wird, Bücher über die Geschichte des Buchdrucks herauszugeben. Auch über die Buchdruckereien von Polen und Litauen ist einmal eine besondere Schrift erschienen, zu Danzig, im Jahre 1740. „De Typographiis earumque initiis et incrementis in Regno Poloniae et Magno Ducatu Lithuaniae." In des Sandius Bibliotheca Antitrinitariorum findet sich sogar ein ganzes Kapitel über die Buchdruckereien der Unitarier. Wir erfahren, daß viele Städte von Polen und Litauen im 16. Jahrhundert Druckereien besaßen, daß die Besitzer Deutsche, Polen oder Juden waren; so wird von Brest-Litowsk besonders bemerkt, es sei wunderbar, daß eine so berühmte Judenschule keine eigene Druckerei habe. Nach Rakow übersiedelte, als es erst das Sarmatische Athen und der Hauptort der Socinianer geworden

bis 1638; nachdem schon andere Gemeinden, unter den oder jenen Vorwänden, aufgelöst worden waren, gab der rohe Unfug Rakauscher Studenten einen willkommenen Anlaß, die Druckerei zu zerstören, die Kirche den Socinianern zu nehmen und die Professoren fortzujagen; die jungen Burschen, offenbar Nonadoranten, hatten ein hölzernes Kruzifix mit Steinen beworfen oder umgebrochen. In einer anderen Gemeinde, in Schmiegel, zeugt heute noch ein Teich in der Mitte des Kirchhofs, der einst den Wiedertäufern gedient hatte, von der großen Zeit der Duldung in Polen.

Übriggeblieben ist von der Wirksamkeit des Faustus Socinus eigentlich nichts als die Sammlung der lateinischen Schriften, die sein Enkel Wissowatius im ersten und zweiten Bande der „Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant" zu Irenopolis (natürlich Amsterdam) von 1656 an herausgegeben hat: nicht nur exegetische, sondern auch polemische Abhandlungen, und diese richten sich oft genug auch gegen Andersgläubige unter den Unitariern. Schon hier muß bemerkt werden, daß die Socinianer zu Faustus Socinus nicht so standen, wie etwa die Lutheraner zu Luther, die Reformierten zu Calvin; war ihnen Jesus Christus kein Gott, so war ihnen der Taufpate ihrer Sekte kein Halbgott; seine Schriften galten niemals für „inspiriert". Die Socinianer besaßen nicht eigentlich symbolische Bücher und unterschieden sich schon dadurch von allen anderen positiven Religionen; wohl erschien 1605, also bald nach dem Tode des Faustus, der sogenannte Rakauische Katechismus (in polnischer Sprache, eine deutsche Übersetzung folgte 1608, eine lateinische 1609), aber dieser galt doch nur für eine Privatarbeit; Faustus selbst hatte das Werk begonnen, deutsche und polnische Socinianer hatten es abgeschlossen, doch niemals wurde ein Geistlicher oder ein Laie durch einen Eid verpflichtet, an dem Buchstaben dieses Katechismus festzuhalten. Die

war, ein Drucker aus Krakau, Alexius Rodecki; dieser hatte in Pinczow, einer anderen Schule der Socinianer, studiert und war ein heimlicher Anhänger des Faustus Socinus. Er gab mehrere von dessen Schriften heraus, ohne den Druckort zu nennen; auch andere unitarische und anabaptistische Schriften. Nach der Edierung eines Buches über die „Brüder von Siebenbürgen" wurde er verhaftet (1585), doch vom Könige Stephan Bathory wieder freigelassen; er fühlte sich in Krakau nicht mehr sicher und rettete seine Offizin nach Rakow. Sie wurde nachher von seinem Schwiegersohne Sternacki als Mitgift übernommen. Dessen Sohn war der Besitzer, als die Druckerei 1638 zerstört wurde. Es braucht kaum besonders erwähnt zu werden, daß alle diese Buchdrucker in Polen und Litauen Geschäftsleute waren und unter Umständen allen Parteien dienten. Doch ist es ganz lustig zu lesen, daß die Protestanten in Wilna keine eigene Druckerei besaßen und sich dennoch zu helfen wußten. Man fälschte die Gesangbücher, indem man katholischen Sammlungen evangelische Stücke einfügte. Auch die Socinianer waren in solchen Künsten geschickt; sie übersetzten Luthers Kirchenlieder ins Polnische und ließen einfach die Stellen fort, die sich auf die Gottheit Christi bezogen.

socinianische Sekte, damals schon im Niedergang begriffen, gewann nicht mehr die kirchliche Macht zu so unprotestantischem Tun.

Budney

Ich habe noch einige Polen zu nennen, die vor, neben und nach Faustus Socinus die Gottheit Christi leugneten, bald „rechtgläubig" auf dem Boden der neuen Sekte, bald selbst Ketzer unter diesen Ketzern. Viel genannt zu seiner Zeit, später völlig vergessen, war Simon Budny oder Budney, der vielleicht noch früher als Davidis oder Neuser konsequent genug war, die Anbetung oder Anrufung Jesu Christi, weil er als Gott nicht anerkannt wurde, für einen Götzendienst zu erklären. Er wurde 1582, nicht ohne Beteiligung von Faustus, seines geistlichen Amtes entsetzt und zu einem teilweisen Widerruf gezwungen. Budny hatte die polnische Bibelübersetzung der Reformierten — die sogenannte Brester, 1563 auf Kosten des Fürsten Nikolaus Radziwill gedruckte Bibel — getadelt, weil sie sich nicht an die Urschriften hielte, und bereits 1572 seine eigene Übersetzung erscheinen lassen und dieses Werk zwei Jahre später mit neuen Verbesserungen herausgegeben. Es liegt im Wesen jeder Bibelübersetzung, als der Übersetzung eines von Gott selbst den Menschen zu ihrem Seelenheil verliehenen Buches, der Widerspruch: daß der Übersetzer irgendeine Autorität anerkennt und dennoch mindestens philologische Bibelkritik treiben muß. Das hatte schon der heilige Hieronymus eingesehen. Jede Bibelübersetzung stützt sich auf Bibelkritik und rechtfertigt so die Bibelkritik. Budny ging so weit, daß er socinianische Lehrbegriffe durch die Wahl der polnischen Worte zu begründen suchte, so wenn er z. B. nicht Taufe sagte, sondern Untertauchung.

Gonesius

Ich habe einen anderen Polen, den streitlustigen Petrus Gonesius (Goniadzki) nicht zuerst genannt, obgleich er als einer der ersten die antitrinitarische Bewegung nach Polen brachte und sicherlich als erster um seiner Ketzerei willen dort verfolgt wurde; aber er steht doch ein wenig außerhalb des socinianischen Kreises sowohl mit seinen theologischen als mit seinen staatsbürgerlichen Ansichten, und ich nenne ihn erst hier, um durch ihn und seinen Gegner Gregor Pauli Beispiele von der Uneinigkeit zu geben, die auch in der unitarischen Sekte herrschte. Gonesius (geb. um 1525) war aus seinem entlegenen Städtchen vom Bischof selbst auf Reisen geschickt worden, damit er ein Rüstzeug des Katholizismus werde. Er studierte aber in Wittenberg und Genf und scheint in der Schweiz durch den Umgang mit italienischen Antitrinitariern abtrünnig geworden zu sein. Seine antitrinitarische Lehre, um derentwillen er bereits 1556 auf einer Synode hart angelassen wurde, war viel spitzfindiger und eigentlich scholastischer als die der späteren Socinianer; auch hatte er die Meinung der Mährischen Wiedertäufer angenommen, der wahre Christ dürfe das

Schwert nicht führen und kein obrigkeitliches Amt bekleiden. Er soll sich mit einem hölzernen Schwerte umgürtet haben; vielleicht geht darauf die Legende zurück, die ich irgendwo gelesen habe: die socinianischen Adeligen in Polen seien mit hölzernen Schwertern bewaffnet gewesen. Gonesius verwarf das nikäische und das athanasianische Symbol, anerkannte nur das apostolische; er trug über die Präexistenz Jesu Christi und über andere Dogmen Dinge vor, die — wie gesagt — scholastisch waren, so sehr sie sich auch gegen die alte Scholastik zu wenden schienen, und die im Grunde rationalistische Tätigkeit der Socinianer ging über ihn hinweg.

Pauli

Der siegreiche Gegner des Gonesius war der eben genannte Gregor Pauli (gest. zu Pinczow 1591), den man mit besserem Rechte als den Gonesius den Stifter der socinianischen Sekte vor Faustus Socinus heißen könnte. Pauli, Prediger zu Krakau, nachher zu Pinczow, mußte bei den beliebten Disputationen die Haarspaltereien der Theologen mitmachen, aber er verstand es doch, wirksamer als nachher Faustus, durch wenige robust verstandesmäßige Sätze die verschiedenen Gruppen der Antitrinitarier so fest zu verbinden, daß sie auf der berühmten Synode von Petrikau den anderen Protestanten als eine geschlossene Partei entgegentreten konnten. Es war von außerordentlicher Wichtigkeit — zum Unheil, sagen die Reformierten —, daß die auseinanderlaufenden Meinungen der Ketzer von Pauli in eine bestimmte Form gebracht wurden und so ein neuer Tag in Petrikau, Reichstag und Synode, 1565 Anlaß hatte, die antitrinitarischen Ketzer als eine einige Partei aus der reformierten Kirche auszuschließen. Auf dieser Synode war es, daß Gregor Pauli in einem Religionsgespräche (es wurde vierzehn Tage lang geschwatzt) auch das apostolische Symbol verwarf, die Trinitätslehre für eine Gotteslästerung erklärte und der antitrinitarischen Bewegung die Richtung gab, die vierzig Jahre später im Rakauischen Katechismus ein neues Glaubensbuch schaffen wollte.

Unter den polnischen Socinianern einer späteren Zeit ragt Jonas Schlichting von Bukowiec (Bauchwitz?) mehr durch seine Tapferkeit als durch religiöse oder geistige Tiefe hervor. Er lebte (1592—1661) in der Zeit, in welcher die Bewegung für Polen unterdrückt wurde. Schon als Student hatte er, in Altorf, Schwierigkeiten; als Prediger versuchte er später die Einigkeit zwischen den Socinianern vergebens wieder herzustellen; ein von ihm verfaßtes Glaubensbekenntnis (1642) gab Veranlassung zu neuen rechtgläubigen Ausbrüchen gegen die Sekte; er legte das Bekenntnis 1646 dem Reichstage vor, wurde aber jetzt selbst verfolgt und das Buch wurde vom Henker verbrannt. Schlichting lebte noch einige Jahre in Krakau unter schwedischem Schutze und starb in der Mark.

Weit über die Streitfragen der religiösen Sekte hinaus weist die Wirksamkeit des polnischen Ritters Samuel Przypkowski; in einem langen Leben (1592—1670) kämpfte er als Geschichtschreiber und Staatsmann für das neue Ideal der Gewissensfreiheit. Er hatte in Altorf und in den Niederlanden studiert, wurde königlicher Rat in Polen, dann, als seine Stellung nach der Unterdrückung der Socinianer unhaltbar geworden war, ein Beamter des Großen Kurfürsten; als solcher sicherte er seinen Glaubensgenossen, die aber mit seinem Kredo nicht zufrieden waren, eine Zuflucht in Preußen. Er soll eine Geschichte der Unitarier in Polen geschrieben haben, die verloren gegangen ist. Endlich ist besonders noch
Wissowatius einmal zu nennen Andreas Wissowatius (Wißowaty), ein polnischer Ritter, von mütterlicher Seite ein Enkel des Faustus Socinus (1608—1678). In seinen Schicksalen spiegelt sich das Los des Socinianismus in Polen und die Bedeutung der ganzen Bewegung für den Westen. Er war ein Schüler von Johannes Crell und knüpfte schon in jungen Jahren, auf vielfachen Reisen, Beziehungen zu den Theologen der Niederlande und zu den Philosophen Frankreichs an. In der Ukraine und in Kleinpolen versah er geistliche Ämter, und auch er fand, als das Landvolk gegen die Socinianer aufgehetzt worden war, Schutz bei den Schweden. Dann kam es 1658 dazu, daß seine Sekte aus dem Lande vertrieben wurde; er widerstand den Verführungskünsten der Katholiken und versuchte in törichtem Eifer, die Jesuiten, die die Vernichtung des Arianismus durchführten, durch Disputationen umstimmen zu wollen. Er wirkte zunächst in Schlesien und Ungarn weiter, dann in der Pfalz, wo er den Vertriebenen in Mannheim Unterkunft verschaffte. Als auch hier die Schwierigkeiten immer größer wurden, wanderte er mit ihnen nach den Niederlanden aus. Unter seinen vielen Schriften ist besonders eine über die Vernunftreligion (1685) hervorzuheben. Die Hauptschriften des Socinianismus sind von ihm besorgt. Im Auslande verkehrte er mit Hugo Grotius, Gassendi und Mersenne. Wir werden Gesinnungsgenossen des Wissowatius im engsten Kreise Spinoza's wiederfinden.

Wieder sind wir in der glücklichen Lage, uns beim Urteile über Wissowatius auf Lessing berufen zu können, der auch da seine günstige Meinung über den Antitrinitarier, eigentlich schon den Deisten, aussprach, nach seiner Weise an Nebensachen anknüpfend, in der Hauptsache jedoch mit Stärke und Entschiedenheit, wenn man nur zwischen den ironischen Zeilen Lessings letzte Meinung heraushören will.

Als er 1773 die kleine Abhandlung „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" veröffentlichte, hatte er zunächst die philologische Absicht, einen unbekannten Brief von Leibniz herauszugeben,

und dazu die kritische, wieder einmal nach dem Muster von Bayle, Irrtümer seiner Vorgänger zu verbessern. Und ganz im Geiste Bayles fügte er im Vorübergehen kühne neue Einsichten hinzu.

Von Mannheim aus hatte Wissowatius an den Staatsmann Joh. Chr. von Boyneburg, dessen Privatsekretär Leibniz eine Zeitlang war, 1665 einen theologischen Brief geschrieben, in dem die Lehre von der Dreieinigkeit mit logischen Gründen bekämpft wurde. Leibniz selbst antwortete um das Jahr 1669. Man kann nicht sagen, daß der scharfsinnige Philosoph den „nicht unberühmten Arianer" widerlegt habe. Lessing weiß wohl, warum er die für unseren Geschmack allzu schulgemäßen Schlüsse des Wissowatius das Stärkste nennt, was die Socinianer jemals auf die Bahn gebracht haben, „dieses Stärkste in seiner unüberwindlichsten Form"; ich stehe nicht an, die Antwort von Leibniz eines Denkers (nur nicht gerade dieses Denkers) unwürdig zu finden; sie ist für Leibnizens logikalische Spielereien beachtenswerter, als für den Streit selbst. Die immer wiederkehrende Konklusion des Wissowatius, der Sohn Gottes sei nicht Gott, ist wirklich nicht widerlegt. Aber Lessing benützt seinen kleinen Beitrag zuletzt zu einer Rettung Leibnizens, die aufmerksam gelesen zu werden verdient. Lessing rettet zu eifrig; Leibniz verdiente den Vorwurf der Heuchelei, mindestens den der Unaufrichtigkeit oder Zweideutigkeit; aber der Standpunkt, den Lessing seinem Philosophen leiht, ist bemerkenswert, weil er Lessings eigener Standpunkt war, bevor er sich — noch freier oder vielleicht weniger frei — vertraulich zu Spinoza bekannte.

Doch auch die Rettung des Leibniz ist nicht unberechtigt, insoweit der Antirationalist Lessing ihn mehr *γυμναστικως* als *δογματικως* urteilen läßt. Leibniz habe nicht im geringsten die Absicht gehabt, die Lehre der Dreieinigkeit mit neuen, ihm eigenen philosophischen Gründen zu unterstützen; er habe bloß zeigen wollen, daß ein solches Geheimnis gegen alle Anfälle der Sophisterei bestehen könne, solange man sich damit in den Schranken eines Geheimnisses halte. „Einer übernatürlich geoffenbarten Wahrheit, die wir nicht verstehen sollen, gereicht diese Unverständlichkeit selbst zu dem undurchdringlichsten Schilde ... Die Gegner sind es, welchen das Schwerste bei so einem Streite obliegt, nicht die Verteidiger." Man vernimmt doch den gleichen Lessing, der zum Entsetzen seiner aufgeklärten Freunde die Sache der Orthodoxen gegen die Halben zu vertreten wagte?

Weniger glücklich ist Lessing, wenn er Leibniz gegen den Vorwurf der „Allgefallenheit" in Schutz nimmt, gegen den Vorwurf, er sei der kriechendste, eigennützigste Demagoge gewesen, der dem Pöbel in dem Reiche der Wahrheit bloß geschmeichelt, um ihn zu tyrannisieren. Nach

Lessing war Leibniz (die Stelle ist sehr vorsichtig abgefaßt) ein überzeugter Deist und zog trotzdem die gemeine Lehre der Dreieinigkeit dem socinianischen Arianismus vor, der ein gottähnliches Geschöpf Gottes annahm. Sicher ist, daß Leibniz gelegentlich die Socinianer heftig beschuldigte, daß sie unchristlicher wären als selbst die Mohammedaner, weil diese würdige Vorstellungen von Gottes Größe hätten, die Socinianer jedoch Gott zu einem beschränkten Wesen machten, nicht nur die Trinität, sondern auch die Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele leugneten. (Übrigens hätte Lessing auch aus dieser von ihm zitierten Stelle ersehen können, daß Leibniz, wenn man ihn schon einen Deisten nennen will, auf der Vorstufe des Deismus, auf der Stufe Herberts, stehengeblieben war; die Vollender des Deismus ließen, wie wir erfahren werden, die Artikel von der Vorsehung und von der Unsterblichkeit bald fallen.) Noch einmal: Lessing leiht dem Philosophen seinen eigenen überlegenen Standpunkt, den Leibniz so viele Jahre vorher noch nicht einnehmen konnte, gewiß nicht einzunehmen gewagt hätte. Lessing war es, dem die radikalen Socinianer (die Jesum Christum gar nicht mehr anbeten wollten) die besseren und vernünftigeren waren, wie in seiner Rettung Reuters. Das wird am deutlichsten im 10. und 11. Paragraphen, wo Lessing mit großer Ironie, für die man freilich nicht taub und blind sein darf, auf den Einwurf antwortet, Leibniz habe von der ganzen Sache überhaupt nichts geglaubt. Was wolle man denn mit dem Worte „glauben" sagen? Erst seit Leibniz habe eine rationalistische Theologie damit angefangen, alle Sätze der geoffenbarten Religion aus natürlichen Gründen zu beweisen. Man müsse Leibnizen seine altväterische Meinung verzeihen, die lieber bei dem Kinderglauben festhielt, als daß sie sich zur Erklärbarkeit des Unerklärbaren bequemte. Ich brauche wohl nicht erst zu versichern, daß Leibniz selbst diesen gottgefälligen Rationalismus wirklich eher verschuldet als bekämpft hatte; nur für Lessing ist die Unterscheidung zwischen den erklärbaren und den unerklärbaren Sätzen der Religion bezeichnend. Lessing ist es, der lieber die Orthodoxie ertragen will mit ihrem alten Märchenglanze, als die neuen kalten Versuche, den Katechismus auf die Vernunft zu stellen. Das Bekenntnis zum Agnostizismus wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, ist aber mitzuverstehen; dieses Bekenntnis ist nach Lessing der deutschen Philosophie, der von Kant, Schelling und Hegel, wieder verloren gegangen.

Die Bescheidung beim Nichtwissen, wie man den Agnostizismus ganz verständlich übersetzen könnte, findet sich so einfach bei den englischen Deisten nicht; sie standen zu lebhaft im Kampfe, um das letzte Ziel klar sehen und bezeichnen zu können. Aber es führt ein gerader Weg von

den englischen Deisten zu den Männern, welche sich vom Nichtwissenkönnen zum Nichtwissenwollen erhoben und sich so zum ersten Male entschieden von aller Theologie befreiten. Dieser Weg führte über die Bibelkritik.

Ausgang der Socinianer

Ich habe noch über den Ausgang der alten Socinianer zu berichten. Äußere Umstände führten zum Rückgang der gesamten antitrinitarischen Bewegung, wie äußere Umstände, in Verbindung mit den guten und schlechten Eigenschaften seiner Persönlichkeit, das jammervolle Ende von Davidis herbeigeführt hatten. Der Nachfolger seines fürstlichen Beschützers, Stephan Bathory, hatte politische Gründe, sich mit den Katholiken in Siebenbürgen, Ungarn und Polen gut zu stellen, insbesondere mit den Jesuiten, und die Unitarier, von denen die meisten sich für seinen Rivalen erklärt hatten, zurückzudrängen. Und als Stephan Bathory erst König von Polen geworden war und damit ein mitbewegendes Glied der großen europäischen Politik, die damals der politische Kampf für und gegen die Reformation war, entschieden staatsmännische Rücksichten über die nebensächliche Frage, ob die Socinianer im Lande zu dulden wären oder nicht. Die Gegenreformation war ja klug genug, die schwächsten Punkte der feindlichen Stellung zuerst anzugreifen. Um Polen wieder katholisch zu machen, wurden nacheinander die radikalsten Protestanten geächtet, dann die zahmeren und endlich alle Protestanten. Die ersten Opfer waren die Nonadoranten, dann erst, und viel vorsichtiger, richtete sich der Vernichtungswille gegen die Socinianer überhaupt. Und jedesmal war die noch geduldete Gruppe so dumm und so schlecht, die Verfolgung der weiter links stehenden Partei zu unterstützen: die Socinianer gaben die Nonadoranten preis, die Reformierten und die Lutheraner freuten sich beim Untergang der Socinianer. Während des Dreißigjährigen Kriegs wurde mehr als einmal der Pöbel gegen die „Dissidenten" gehetzt, während zu gleicher Zeit die Schlachta unter Preisgabe der letzten königlichen Rechte in die römische Kirche zurückgekauft wurde. Ein Lichtblick für die Socinianer schien es, als die Schweden sich nach dem Westfälischen Frieden in Kleinpolen festsetzten; aber sie zogen 1658 wieder ab und von da an war es mit der Duldung der Socinianer vorbei; die Vernichtung des Evangeliums in Polen folgte erst im 18. Jahrhundert. Die Socinianer wurden brutal aus dem Lande gejagt, durch einen Beschluß des Reichstags (1658), unbekümmert um ein Veto. Ihre Güter mußten sie schleunigst verkaufen oder verschleudern; nur wenn sie zur römischen Kirche übertraten, durften sie bleiben. Umsonst versuchten Brandenburg und Schweden sich der Verfolgten anzunehmen.

Die Vertreibung der Socinianer brachte sie und ihre Lehre in Länder, die jetzt für das freiere Denken besser vorbereitet waren als vor hundert

Jahren. Zwar die Niederlassungen in Altorf, in der Rheinpfalz und in der Mark hatten keine Dauer und keine unmittelbare Wirkung; es wird noch manche Arbeit zu leisten sein, um die geschichtliche Verbindung zwischen den flüchtenden Socinianern und den starken deutschen Aufklärern (Lau, Stosch, Edelmann, Reimarus) sichtbar zu machen. Um so bedeutungsvoller war die Auswanderung der Socinianer nach den Niederlanden. Gleich zu Beginn der antitrinitarischen Bewegung gab es Beziehungen zwischen der Leugnung der Dreieinigkeit und der Verwerfung der Kindertaufe. Jetzt fanden viele Socinianer bei den Remonstranten, den Taufgesinnten, den Kollegianten Genossen; die vielerlei Richtungen hatten eine Neigung, sich zusammenzuschließen und in dem freiheitlichen Holland gemeinsam den Kampf um die Gewissensfreiheit aufzunehmen. Völlige Religionsfreiheit erlangten die Socinianer auch hier nicht, wo noch 1569 ein Antitrinitarier verbrannt worden war und wo die Synoden, verfolgungseifrig wie überall, noch bis in die Zeit Spinozas Denunziationen gegen die neue Lehre einreichten. Die Generalstaaten jedoch waren tolerant; sie erließen zwar die eine oder die andere Verordnung gegen die Antitrinitarier, ließen die Verordnungen aber nicht ausführen.

Es gehört eher in eine Geschichte der Sektenbildungen als in die der Aufklärung, daß es noch heute im nahen Osten und im fernen Westen socinianische Gemeinden gibt. In Siebenbürgen erlosch die Ketzerei niemals völlig, trotz der katholischen Propaganda der Habsburger und der Magyaren; nur daß die siebenbürgischen Unitarier ihr Deutschtum einbüßten. Seit der aufgeklärten Regierung Josephs II. wurden ihre Gemeinden wieder geduldet, sogar die Nonadoranten, die sich jetzt Sabbatarier nannten und meines Wissens noch nicht völlig ausgestorben sind; im Jahre 1879 wurde die dreihundertjährige Wiederkehr des Todestages von Davidis öffentlich gefeiert, unter Beteiligung von englischen und amerikanischen Unitariern.

In England, wo im 16. und 17. Jahrhundert Antitrinitarier verbrannt wurden, wo auch Cromwell seine Toleranzideen nicht durchführen konnte, durfte der Socinianismus seit der glorreichen Revolution von 1689 Fuß fassen; er kam aus Holland hinüber, mußte aber noch hundert Jahre lang heucheln oder Versteckens spielen, bis er seit 1774 geduldet, seit 1813 gesetzlich gestattet war. Von England kam diese Sekte, unter dem Namen der Unitarier, nach Amerika, seit 1815 (aber unter Priestley schon früher), und konnte sich dort in vollkommener Freiheit mächtig ausbreiten. Erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts fängt dieses Gemisch von Freidenkerei und Bigotterie an, auf die alte Welt wieder zurückzuwirken.

Einundzwanzigster Abschnitt

Sprichwörter und Sagen

Wir haben bisher fast nur die eigentliche Literatur befragt, die Äußerungen politischer, wissenschaftlicher oder religiöser Neuerer, um die Wege der Geistesbefreiung kennen zu lernen. Es ist Zeit, dem Volke aufs Maul zu sehen und von ihm selbst zu erfahren, aus seinen Sprichwörtern und Lesebüchern, wie es etwa zurzeit der Reformation über Gott und die Welt dachte. Wir halten uns an die Sprichwörter und an die Sagenhelden, weil sehr viele Sprichwörter nur abgekürzte Fabeln sind, die neueren Sagen oft lehrhafte Fabeln, und weil bei der Schöpfung dieser Sprichwörter und Sagen das Volk so oder so mitgearbeitet hat.

Die Bewegung, die man am besten bei ihrem einheimischen Namen nennen sollte, il rinascimento, war ungleich in verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Ländern, bei verschiedenen Ständen. Machiavellismus an den Höfen, Indifferentismus in den Studierstuben, zunehmende Weltlichkeit in den Sprichwörtern des Volkes. Wir lernen das unbewußte Ziel der ganzen Bewegung sehr gut durch die Sprichwörter kennen, die etwa um die Lutherzeit für gute alte Weisheit galten. Und die, wohlgemerkt, Gemeingut waren; für jedes deutsche Sprichwort könnte ich leicht ein italienisches oder französisches bieten, sehr oft auch einen lateinischen Urtext. Die Sammlerarbeit der letzten hundert Jahre hat an der Internationalität der Sprichwörter keinen Zweifel gelassen. Sprichwörter

So wenig das Volk als Gesamtheit die Volkspoesie geschaffen hat, so wenig ist die Volksweisheit der sogenannten Sprichwörter von einer Gesamtheit hervorgebracht; da und dort haben die Vielen nur die Auswahl getroffen und durch ewige Wiederholung, weil sie die Vielen waren, die Bedeutung solcher Dichtungen und Worte verstärkt. Die Verbreitung hat den Ruhm vermehrt, was besonders von den internationalen Sprichwörtern gilt, die in Übersetzungen durch Raum und Zeit wanderten.

Selbstverständlich glaubt die weitaus größte Zahl der Sprichwörter an Gott, seine Weisheit und Güte; dieser Glaube ist oft auch dann nicht zu verkennen, wenn er sich drastisch und fast blasphemisch äußert. Trotzdem ist die Zahl der freigeistigen Sprichwörter überraschend groß, wenn man erwägt, wie klein die Zahl der freien Menschen unter den Herdenmenschen ist. Man achte darauf, daß ich die folgenden Beispiele aus ungefähr dreitausend Belegen ausgezogen habe.*)

*) Seltsam scheint es zuerst, daß Heinrich Bebels alte Sammlung deutscher Sprichwörter (von 1508) dem Geschichtschreiber der Aufklärung so wenig Ausbeute liefert; denn der Humanist Bebel war seinen Zeitgenossen und auch der Nachwelt vor allem

Der Frömmigkeit ist der Optimismus wesentlich, wenigstens der christlichen Frömmigkeit, weil da auch noch im schlimmsten irdischen Elend die Zuversicht auf das Jenseits den Zweifel an der Allgüte Gottes nicht aufkommen läßt; ich bin darum berechtigt, alle pessimistischen Äußerungen, alle Verspottungen der Theodizee zu den freidenkerischen Sprichwörtern zu rechnen. Daß ich „freidenkerisch" sagen muß und nicht „atheistisch" sagen darf, brauche ich nicht erst zu begründen; die christliche Volkssprache kennt Wort und Begriff „Atheismus" nicht; nur wenige Redensarten gehen bis hart an Gottlosigkeit heran.

Pessimismus

Spott gegen die landläufige Theodizee finde ich in vielen Sprichwörtern:

„Als Gott den Adam schuf, meinte der Floh, er habe es getan um seinetwillen."

„Beschert Gott ein Glück, so finden sich allzeit zwei Unglück dabei."

„Der liebe Gott erhält uns alle, aber doch manchen verteufelt knapp."

„Dem einen gibt Gott Butter, dem anderen Scheiße."

„Der liebe Gott hat Menschen gemacht, aber sie sind auch danach."

„Gott gibt Nüsse dem, der keine Zähne hat."

Der Spott gegen kirchliche Einrichtungen und Personen ist oft harmlose Derbheit, oft auch nur die Verhöhnung einer bestimmten Konfession, besonders des Papismus; aber die Blasphemie lauert hinter dem Scherze.

„Da haben wir Gottes Wort schwarz auf weiß, sagte der Bauer, da sah er den Priester auf dem Schimmel."

„Man muß Gott für alles danken, und wenn's Ohrfeigen sind."

„So kommt Gottes Wort in Schwung, sagte der Teufel, und schmiß die Bibel über den Zaun."

„Wenn Gott tausendmal will, daß wir Knödel kriegen sollen, und die Mutter will nit, so bekommen wir doch keine, sagte der Sohn zum Vater, der ihm mit Gottes Hilfe Knödel versprochen."

„Wer Gott und dem Kaiser dient, der hat's kleinen Gewinn."

Gebet

Noch deutlicher wird die Gottlosigkeit des Sprichworts, wenn es nicht mehr die Diener und Einrichtungen der Kirche verspottet, sondern das Gebet selbst; denn beim Volke hätte eine Religion ohne das Gebetwunder keinen Halt.

bekannt durch seine pfaffenfeindlichen Schwänke und Zoten, aus denen sich leicht ein anderer „Klosterspiegel" hätte zusammenstellen lassen. Die Seltsamkeit verschwindet, wenn man bedenkt, daß Bebel mit seinen „Proverbia Germanica" nur ein Schulbuch herausgeben wollte, aus dem man die „richtige" Lateinform bekannter Volksweisheiten lernen konnte. Auch die Sprichwörtersammlung des Erasmus war kaum zu brauchen: zu humanistisch.

„Durch Gebet und Mühe erhält man Ochsen und Kühe.“ (Man wende nicht ein, daß auch die Kirche ora et labora lehre; da ist die Kirche selbst nicht mehr wundergläubig und ermahnt, wie Lord Palmerston die Presbyterianer, gegen die Cholera lieber die Rinnsteine zu säubern, als zu beten.)

„Gebet ohne Arbeit ist eine Hacke ohne Stil.“

„Kurz Gebet und lange Bratwurst.“

Ja, der Glaube selbst entgeht der Verhöhnung durch die „Volks- Glaube
weisheit“ nicht.

„An Glauben ein Kind, an Vernunft ein Rind, macht für Erd' und Himmel blind.“

„Die alten Glauben und die alten Zäune fallen ein.“

„Der beste Glaube (freilich zunächst Kredit) ist bar Geld.“

„Der gewisseste Glaube ist, eine Kuh scheißt mehr als ein Zeislein“ (Zeisig).

„Glaube und Geldbeutel sind die nächsten Blutsverwandten“ (wohl zunächst auch auf Kredit bezogen).

„Wer's glaubt, wird selig; wer's nicht glaubt, wird auch nicht verdammt.“

„Will's einer nicht glauben, so paternoster er es.“

Tendenzloser Spott, der oft nur eine Parodie sein will, ist nicht immer böse gemeint, aber immer ein Zeichen unfrommer Gesinnung.

„Der liebe Gott verläßt keinen treuen Bier- und Branntweintrinker.“

„Was Gott tut, das ist wohlgetan, sagte der besoffene Bauer, da hatte er sein Weib mit der Holzaxt erschlagen.“

„Wer nur den lieben Gott läßt walten, sang der Schulze, denn er läßt alles hübsch beim alten.“

„Wer nur den lieben Gott läßt walten, und hat nix, und auf ihn hoffet allezeit, und kriegt nix, den wird er wunderbar erhalten, und wird nix.“

Die pfaffenfeindlichen Sprichwörter protestantischer Gegenden er- Anti-
scheinen nur dem Katholiken gottlos, sind aber, genau besehen, wirklich papismus
oft gotteslästerlich.

„Gott hat dabei nichts getan, wie bei der Papstwahl.“

„Gott ist überall, außer in Rom, wo er seinen Statthalter hat.“

„Gott Lob und Dank für das schöne Obst, sagte der Bauer, als er einen Mönch an seinem Baume hängen sah.“

„Was Gott dem Mönch am Kopf versagt, das gibt er ihm am Bauch.“

„Was weder Gott und den Menschen Nutz ist, das gehört ins Kloster.“

„Wenn Gott nicht schwimmen könnt', so wäre er längst ertränkt in der Pfaffen Wein und Bier."

„Also hat Gott die Welt geliebt und der Pfaff seine Köchin."

„Wir lassen andere gottselig sein, sagen die Kardinäle."

„Wie die Götzen sind, so sind auch die Diener."

Den eigentlich antikatholischen Sprichwörtern wären manche geflügelte Worte von Luther und seinen Zeitgenossen beizuzählen, die Simrock mit Liebe gesammelt hat. Zum Beispiel: „Wer Mönch und Pfaffen schlagen will, schlage sie nur gar zu Tode."

„Unter allen Christen sind die Italiener, und unter diesen die zu Rom die schlechtesten."

„Wer ein guter Christ sein will, der soll nicht nach Rom gehen."

Rationalismus

Viele antipapistische Sprichwörter gehen weiter; ich wenigstens glaube aus solchen weltlichen Sprichwörtern oft den diesseitigen Rationalismus der ersten starken Protestanten herauszuhören. Oft kommt schon die rationalistische Vorstellung, die eigentlich scharf dem Gottesbegriffe widerspricht, zu Worte: daß Gott es mit den stärksten Bataillonen halte.

„Alles mit Gott und mit Verstand" (kroatisch).

„Gott behüt uns vor dem, der nur Ein Buch gelesen hat."

„Gott hat das Meer geschaffen, aber der Holländer das Ufer."

„Gott hilft dem Kühnen (dem Stärksten, dem Reichen)."

„Gott ist hoch und der König weit" (häufig bei slawischen Völkern).

„Gott regiert im Himmel und das Geld auf Erden."

„In Gottes Namen und mit einem Stück Brot in der Tasche ist gut wandern" (so ähnlich noch oft).

„Lieber Gott, schenke mir einen Jungen, betete der fromme Mann und kniete neben dem Bette seiner Frau."

„Was Gott und die Natur uns geben, das ist uns immer gut und eben" (oft: „Gott und die Natur").

„Wer Gott vertraut und scheißt ins Kraut, dem wachsen große Häupte."

„Der liebe Gott wird es bezahlen und die Großmutter wird es abspinnen."

„Man muß die Götter anbeten, unter denen man lebt."

„Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütz, sagte der Landbot', da er sich die Hände erfroren hatte; aber Pelzhandschuh sind wärmer" (ebenso: „sagte der Schneider, aber einen Mantel kann man doch nicht daraus machen").

„Sankt Antonius soll unser Heiliger sein, wenn er uns mästet unsere Schwein'."

Eine besondere Gruppe dieser Sprichwörter, die nicht an Gottes Gerechtigkeit glaubt, beschuldigt ihn wie einen bestochenen Richter, daß er die Reichen bevorzuge.

„Gottes Herrenhof steht offen, aber nur der Edelmann hat Zutritt" (russisch).

„Gott beschert dem Armen alle Jahr ein Kind und dem Reichen ein Rind."

„Gott gibt Sonnenschein für des Armen Brot und für des Reichen Wein."

„Gott hält es mit den Reichen."

„Gott hilft den Reichen, die Armen können betteln gehen."

„Gott hilft denen, die sich selber helfen." (Antwort Friedrichs des Großen auf eine fromme Bemerkung, daß Gott bei der Schlacht von Zorndorf geholfen habe: „Ohne mich und Seydlitz würde es übel um uns stehen.")

„Die Götter halten's mit der Menge."

„Gottes Junker und Drohnen essen gut, tun nichts und haben frei wohnen."

„Das Unglück trifft nur den Armen."

Glück

Die Einsicht in die Realitäten des Weltlaufs bekundet schon einen Zweifel an der göttlichen Vorsehung. Noch mehr der Pessimismus, der ja mit christlicher Frömmigkeit unvereinbar ist. In den Sprichwörtern über das Glück ist von Gott überhaupt fast niemals die Rede; desto häufiger äußert sich ein gewisser antiker Pessimismus, wie denn der Wandercharakter dieser Volksweisheit sich darin verrät, daß das „Glück" sehr oft als die antike Fortuna auf einer Kugel oder einem Rade erscheint, bis endlich das Rad selbst zum toten Symbole des Glückes wird. Für das alles nur wenige Beispiele; man achte aber auf ihren Widerspruch gegen kirchliche Lehren.

„Am Glück ist alles gelegen."

„Das Glück dient dem Kühnen."

„Das Glück fürchtet der Fromme, das Gesetz der Dumme." (?)

„Das Glück ist den Frommen feind."

„Das Glück ist der einfältigen und bösen Leut' Patron."

„Das Glück ist der Weisheit Feind."

„Das Glück dreht sich geschwinder herum als ein Mühlrad."

„Das Glück ist rund, dem einen läuft es in den Arsch, dem andern in den Mund."

„Das Glück läßt sich melken von Huren, Buben und Schälken."

„Ein Lot Glück ist besser als ein Pfund Verstand" (oft ähnlich).

„Glück allein tut's."

„Glück geht über Tugend."

„Glück und Unglück sind zwei Eimer am Galgenbrunnen."

„Das Glück sieget mit."

„Es liegt alles am Glück und an der Zeit."

„Hast du Glück, so trägt dir Birnen der Felber (Weidenbaum) und der Ochs gebiert dir Kälber" (sehr oft ähnlich).

„Jeder ist seines Glückes (Unglückes) Schmied" (aus dem Lateinischen in die meisten Sprachen gewandert).

„Man muß das Glück am Schopf nehmen" (antike mythologische Vorstellung).

„Schlecht Glück, schlechter Glaube" (wird auch auf den Kredit bezogen).

„Wer Glück und guten Wind hat, der kann im Korbe über den Rhein fahren."

„Er hat mehr Glücks als Frommheit (als Witz, als Recht)."

„Um glücklich zu sein, muß man ein Narr sein."

Endlich der ewige Ruf des Pessimismus:

„Glücklich ist nur in der Welt, wer in der Wiege stirbt."

„Wer Unglück hat, dem bricht der Finger in der Nase (im Hirsebrei, in der Westentasche, im After usw.)."

Sehr häufig ist unchristlicher Egoismus. „Eines Andern Unglück ist nur ein Traum."

Wunder Dahin gehört auch der Zweifel an der Allmacht Gottes, der sich oft nur mit deutlicher Ironie so äußert, daß irgendein Wunder als unmöglich hingestellt wird.

„Bei Gott und bei besoffenen Zimmergesellen ist kein Ding unmöglich."

„Bei Gott ist alles möglich, sagte der Bauer, da brachte er den Wallach zum Hengst."

„Bei Gott ist kein Ding unmöglich, sagte der Bauer, da brachte er den Ochsen zum Schulmeister."

„Wenn Gott will, so kalbt auch ein Ochse."

Teufel Eine ganz andere Art von Zweifel an der Allmacht Gottes ist der bekanntlich sehr weit verbreitete Glaube an ein zweites Prinzip, mit welchem Gott die Herrschaft über die Welt teilen muß. Wären die christlichen Theologen ehrlich und logisch, sie müßten diesen Volksglauben atheistisch nennen. Der Glaube an den Teufel war mindestens ebenso stark wie der an Gott.

„Wo der liebe Gott eine Kirche hat, da hat der Teufel eine Kapelle" (mit vielen Varianten: „ein Hurenhaus, ein Wirtshaus").

„Betet zu Gott, aber erzürnet den Teufel nicht."

„Wenn Gott den Teufel totschlägt, brauchen wir nicht mehr zu beten."

„Wenn Gott nicht hilft, so muß der Teufel helfen."

„Wer sich nicht vor Gott fürchtet, muß sich vor dem Teufel fürchten."

Die Theologen haben sich wohl gehütet, solcher Teufelsanbetung ernsthaft entgegenzutreten. Immer und bis zur heutigen Stunde haben sie genug damit zu tun gehabt, die Freigeisterei auch im Volke zu bekämpfen und jede freigeistige Gesinnung als ein Werk des Teufels hinzustellen. Diese freie Denkart äußert sich in der ungelehrten Sprache des Volkes anders als in gelehrten Büchern, obgleich gerade die Freidenker häufig einen populären Ton anschlugen. Einen direkt atheistischen Satz habe ich nur einmal in den Sprichwörtern gefunden; aber viele Sätze, die sich von einer positiven Religion lossagen und mehr oder weniger deistisch klingen. Freidenker

„Gott schläft nicht, daß du ihn müssest aufwecken mit Geschrei."

„Gott straft die Laster, nicht die Religion."

„Gottes Name ist vieler Schalkheit Deckel."

„Wie Gott vor Zeiten nicht an die Jüden gebunden gewesen, also ist er auch jetzt nicht an die Christenheit gebunden."

„Gottseligkeit ist kein Gewerbe."

„Wenn der Götze tot ist, wirft man ihn mit Dreck."

„Wenn man einem alten Götzen einen neuen Rock anzieht, so scheint er gar neu."

Mancher Zweifel wird an der Wahrhaftigkeit derer ausgesprochen, die sich Christen nennen.

„Christen an der Könige Höf, sind Wildbret."

„Christen sind dünn gesät."

„Christen sind nicht Weideschaf, sondern Schlachtschaf."

„Es ist sicher ein Christ hier gewesen" (weil gestohlen und gemordet worden ist; in Westindien nach der Eroberung durch die Spanier aufgekommen).

Sehr merkwürdig ist der folgende Satz, von dem ich nicht sagen kann, ob er einem gottlosen Pantheisten oder einem gottüberlegenen Mystiker entnommen ist; sprachkritisch müßte man bemerken, daß „Gott" in diesem Sätzchen das zweitemal ein höheres Wesen bedeutet als das erstemal.

„Wir müssen Gott mit Gott überwinden."

Der einzige ganz atheistische Spruch, den ich bei Wander verzeichnet gefunden habe, ist das folgende stolze Wort: „Besser gottlos, denn ehrlos." Wander beruft sich auf Simrock. Es wäre einer Untersuchung wert: ob

es sich um ein echtes Sprichwort handelt oder ob der Sammler da ein tapferes Wort eingeschmuggelt hat, weil es ihm gefiel.

Merkwürdig sind einige sprichwörtliche Redensarten, in denen beinahe parallel von Gott oder dem Teufel so abgesehen wird, als ob der eine oder der andere gar nicht existierte. Wo man scheinbar unter Gott oder dem Teufel „Niemand" verstehen sollte. „Gott weiß wer" heißt ebensoviel wie „Niemand" weiß. *) Noch häufiger steht der Teufel für Niemand. „Der Teufel mag die Geiß zum Bock führen, wenn sie nicht will." Es ließen sich viele Beispiele geben. Doch liegt die Sache offenbar nicht so, daß solche Redensarten gleich bei ihrem Entstehen einen atheistischen beziehungsweise adiabolischen Sinn gehabt hätten. Das ist ganz klar bei den Versicherungen „Gott weiß, der Teufel weiß". Ursprünglich war gemeint: „Ich weiß es nicht, kein Mensch weiß es, nur Gott (der Teufel) weiß es." Als der Zweifel an solche übermenschliche Wesen aufkam, konnte die Redensart noch die Bedeutung behalten: „Ich weiß es nicht, vielleicht weiß es ein anderes, ein höheres Wesen." Erst im Munde eines Ungläubigen tritt Gott (der Teufel) in solchen Wortfolgen für „Niemand" ein. Der Atheismus oder Adiabolismus liegt nicht in dem Sprichworte selbst, sondern in der Gesinnung dessen, der es anwendet; so kann die gleiche Redensart vom Frommen fromm, vom Gottlosen gottlos verstanden werden. Sie gehörte ja sonst nicht der Sprache an.

Sagenhelden

Nicht so international, ursprünglich auch nicht so antichristlich wie die kecken Sprichwörter sind die Fabeln, die sich in der Renaissancezeit da und dort um bestimmte Sagenhelden bildeten. Diese weltlichen Sagen hatten sogar zuerst eine große Ähnlichkeit mit den Heiligenlegenden; sie sollten durch abschreckende Exempel zur Frömmigkeit erziehen, nur daß die Helden eben doch nicht Heilige waren, sondern arme Sünder, und es darum späteren Bearbeitungen sehr leicht gemacht wurde, die Wollust zu malen und den Teufel fortzulassen. Und irgendwie verrät sich schon in der ersten Fassung dieser Legenden die neue Weltfreude des Rinascimento, bald in der behaglichen Ausmalung der Wollust, bald in Ausfällen gegen die Geistlichkeit, bald im Zweifel an der Gerechtigkeit des Weltlaufs.

Auch die Sagenhelden haben ihren Bedeutungswandel wie andere Worte. Der Bedeutungswandel der bekanntesten Sagenhelden wäre kein geringer Beitrag zur Geschichte der religiösen Entwicklung. Ich muß mich auf die Zeichnung einiger Linien beschränken.

*) Die Besonderheit des Ausdrucks (in vielen Sprachen ähnlich) hat Hutten zu einigen Scherzen seines lateinischen Gedichtes „Der Niemand" Veranlassung gegeben.

Von den vier Sagenträgern, die in Dichtung und Wissenschaft am häufigsten behandelt worden sind, haben Ahasver und Don Juan ursprünglich der Festigung im christlichen Glauben dienen müssen, Tannhäuser und Faust ursprünglich auch der Bekämpfung des Papsttums; es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Unterlage bei allen vier Sagen ein sehr robuster Gottesglaube, bei dreien dazu ein ebenso robuster Teufels- oder Dämonenglaube war.

Don Juan

Am einfachsten liegt die Sache bei Don Juan, dem Spanier, der noch gar nicht von des Gedankens Bläße angekränkelt ist und einfach für sein lüstenreiches Sündenleben vom Teufel geholt wird, einerlei ob der ältere Don Juan Tenorio (14. Jahrhundert) oder ein späterer das Urbild der Sage war; die Geschichte würde sich von zahlreichen anderen Teufelslegenden kaum unterscheiden, wenn nicht der einprägsame Zug von dem steinernen Gaste hinzugekommen wäre. Dieser Zug war so unausrottbar, daß sogar der jedem Sprachgebrauche widersprechende Titel „Das steinerne Gastmahl" (Festin de pierre) von einem Dramatiker zum anderen, von einer Literatur zur anderen überging. Aber das älteste Drama eines unbekannten Dichters, das den Stoff behandelte, soll schon „El ateista fulminado" geheißen haben, und noch 1669 schrieb Dumesnil eine Tragikomödie „L'athée foudroyé"; aus dem Atheisten wurde dann bald ein Libertiner oder kurz ein Wüstling. Daponte's guter Text zu Mozarts herrlichem Werke ist betitelt „Il dissoluto punito ossia Don Giovanni".

Ahasver

Das Einprägsame an der Gestalt des Ahasver ist der ihm (von Jesus) auferlegte Fluch, ewig oder bis zur Wiederkunft des Heilands zu leben. Die Sage wird schon im 13. Jahrhundert erzählt; der ewige Jude führt in verschiedenen Ländern verschiedene Namen. Zum Volksbuche wird die Wundergeschichte erst in der Reformationszeit, da der Schuster, der den müden Heiland von seiner Schwelle fortgetrieben hat, leibhaftig und als vernehmbarer Zeuge auftritt und sich (1542) einem späteren Bischof zum Gespräch gegenüberstellt. Die Erklärungen, durch welche neuere Forscher die Sage vom ewigen Juden mit der vom wilden Jäger, also mit Wotan, in Zusammenhang bringen wollen, sind ansprechend aber ohne Beweiskraft und wirken jedesfalls bei der Fortbildung der Sage nicht mehr mit. Für mich ist es unzweifelhaft, daß das leibhaftige Erscheinen des ewigen Juden (1564 zuerst mitgeteilt und seit 1602 zu einem Volksbuche ausgearbeitet) vor allem dazu benützt wurde, in der Zeit der beginnenden Bibelkritik einen unumstößlichen historischen Beweis für die Wahrheit der neutestamentlichen Erzählungen in Händen zu haben; nebenbei ging die Tendenz, die Juden durch einen Glaubensgenossen davon zu überzeugen, daß Jesus Christus der Messias war. Das Christen-

tum stand auf felsenfester Grundlage, wenn der Zeuge eines Wunders jederzeit herbeigeschafft werden konnte.

Tannhäuser Die Sage vom Ritter Tannhäuser knüpft höchst wahrscheinlich an den erotischen Minnesänger Tanhuser (14. Jahrhundert) an. Die Lieblosigkeit des Papstes trägt die Schuld daran, daß Tannhäuser in den Venusberg (das unvergeßliche Moment) zurückkehrt und dem Dämon verfällt.

Faust Der unvergleichliche und darum so einprägsame Zug der Faustsage (der Mann lebte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, das Volksbuch „vom weit beschreiten Zauberer und Schwarzkünstler" existiert seit 1587) ist der Umstand, daß er sich dem Teufel mit seinem Blute verschrieb und daß der Wortlaut dieser Verschreibung bekanntgegeben wurde. Das Leben des Doctor Faustus ist ebenso säuisch (nach dem Sprachgebrauche der Zeit: epikurisch) wie das des Don Juan; auch wird er ganz ebenso vom Teufel geholt. Deutsch ist das Unchristentum an Faust, daß nämlich in den Vertrag mit dem Teufel auch die beiden Artikel aufgenommen werden, Faust wolle allen christgläubigen Menschen feind sein und den christlichen Glauben verleugnen. Neu ist und protestantisch gehässiger als in der Tannhäusersage die Wendung gegen den Papst, der mehrfach verhöhnt wird. „Doctor Faustus sah (am päpstlichen Hofe) darinnen alle seinesgleichen, als Übermut, Stolz, Hochmut, Vermessenheit, Fressen, Saufen, Hurerei, Ehebruch und alles gottlose Wesen des Papstes und seines Geschmeiß, also daß er hernach weiters sagte: Ich meint', ich wäre ein Schwein oder Sau des Teufels, aber er muß mich noch länger aufziehen." Protestantisch ist auch und erinnert an die edle Ritterlichkeit, mit der Don Juan bei Daponte den Lohn seiner Taten auf sich nimmt (a torto di viltade tacciato mai sarò), wie Faust einem zu Buße mahnenden Mönche antwortet: „Meß' hin, Meß' her, meine Zusag' bindet mich zu hart." Das Volksbuch von Faust ist also eine frömmelnd erbauliche Geschichte, die in einer Zeit, wo der Unglaube sich schon rührt, zum Festhalten am protestantischen Christentum eine exemplarische Belehrung gibt.

Es ist nun bekannt, wie diese Helden frommer Sagen seit dem Ausgange des 18. Jahrhunderts zu titanischen Gestalten geworden sind, denen neue Dichter unchristliche, antichristliche, pantheistische und atheistische Gedanken in den Mund legten. Goethes Faust macht im ersten Teile Ernst mit der Verleugnung des christlichen Glaubens; daran wird im zweiten Teile durch das künstlerische Spielen mit katholischen Formen nichts geändert. Faust wird nicht vom Teufel geholt.

Wie mit dem „Faust" hat sich Goethe länger als ein halbes Jahrhundert mit der Sage vom ewigen Juden getragen. Nur der „erste Fetzen"

eines Fragments kam zustande. Die Absicht ist durchaus gegen die christliche Kirche gerichtet; Jesus Christus kommt wieder und erblickt betrübt das Heidentum, das sich unter seinem Namen breitmacht. Für den weiteren Plan war einmal eine Begegnung zwischen Ahasver und Spinoza in Aussicht genommen; die Fortdauer des ewigen Juden bot Gelegenheit zu einem tendenziösen Abrisse der Weltgeschichte. So gottlose, immer etwas zu prosaisch geratene Ahasverdichtungen der Weltgeschichte schrieben Quinet (1833), Julius Mosen (1838) und S. Heller (1866). Der „Ahasver in Rom" von Hamerling ahmt nur etwa Goethes Faust und Byrons Don Juan in den Posen eines Übermenschen nach.

Wohl von Goethe abhängig, in liebevollem Wettstreite mit Goethe (Prometheus, Faust) dichtete Lord Byron seinen Don Juan (1824, bei Byrons Tode unvollendet); man hat sich gewöhnt, den Grundzug dieses Dichters Weltschmerz zu nennen, mit einem unverständlichen Worte; es ist Pessimismus, also äußerster Unglaube, verbunden mit der Sehnsucht, darüber hinauszukommen. Unmittelbar unter dem Einflusse Byrons, kühn und schön, aber wenig originell, hat Lenau wie den Faust, so auch den Don Juan als einen herrlichen Aufrührer gegen Gott darzustellen gesucht. Auch Lenaus „Don Juan" war unvollendet, als der Dichter (1844) dem geistigen Tode verfiel.

Am längsten widerstand die Sagengestalt des Tannhäuser einem Bedeutungswandel. Noch Richard Wagners Oper (1845) christelt romantisch und läßt sogar die Anklage gegen die Härte des Papstes fast völlig fallen; Heinrich Heine wiederum, der unchristlich genug war, hatte sich seine köstliche Wiederbelebung der Sage durch gassenbübische Zutaten verdorben.*) Erst 1869 gab Eduard Grisebach seinen „Neuen Tannhäuser"

*) Es ist mehr als wahrscheinlich, daß Richard Wagner ebenso wie den „Fliegenden Holländer" auch den „Tannhäuser" nicht ohne die Anregung des später so gehaßten Heine gefunden hatte; natürlich meine ich nicht das ganz moderne Gedicht, sondern Heines Einführung und Erklärung des alten Tannhäuserliedes im dritten Bande des „Salon". Der Mühe, die beiden Fassungen zu vergleichen, hat uns der übermütige Germanist Heine überhoben, da er am Schlusse der französischen Originalausgabe die Vergleichung selbst recht fein gezogen hat: der alte Poet sei didaktisch, es komme ihm auf den Gegensatz der göttlichen Milde und der priesterlichen Härte an. Wirklich hat der moderne Poet aus Venus eine Pariser „Kameliengöttin" gemacht und aus dem drohenden Höllenfeuer die inwendige Liebesbrunst des Ritters; nur darum kann der Papst Urban den Zauber nicht brechen. Ich will mich aber auf Heines Umwandlung der Sagengestalt und des Sagengehalts nicht weiter berufen, weil für die Hauptsache, für die religiöse Weltanschauung, Heine nicht in Betracht kommt. Bei Voltaire kann man ernstlich darüber streiten, ob er ein ehrlicher Deist oder im Herzen ein skeptischer Atheist gewesen sei; Heine war in diesen Dingen immer ein Virtuose, der zwischen Blasphemien und einem romantischen Gottglauben nur spielerisch schwankte und das Kleid des Christentums nach der Mode trug, ohne jemals auch nur so christlich zu empfinden wie die andern Romantiker.

heraus, wo es ganz und gar nicht mehr christelte. Aber auch nicht mehr antichristelte. Die Göttin der Liebe wird so unbefangen gefeiert, als ob die Abtötung des Fleisches und der Hinblick auf ein Jenseits gar nicht mehr darein zu reden hätten. Nur daß das hübsche kecke Büchlein ebensogut „der neue Don Juan" hätte heißen können. Die Zeit war allgemein so unchristlich geworden, daß der Dichter, noch mehr Bibliophile als Dichter, keine Nötigung mehr empfinden mochte, dem von Dämonen besessenen Sagenhelden eine trotzige Haltung gegen Gott zu leihen. Unser Geschlecht hat keinen Beruf mehr, aus den alten verdammten Teufelsgesellen strahlende Himmelsstürmer zu machen. Unser Geschlecht hat den Kampf der Reformationszeit zu Ende gekämpft und fühlt keinen Haß mehr gegen den Gottesbegriff. Die vier Sagenbrüder Faust und Don Juan, Ahasver und Tannhäuser, ursprünglich von einer frommen Phantasie gestaltet, dann bald in Kirchenfeinde verwandelt (auch von Goethe), könnten endlich in der Ruhe reiner Dichtung ihre Erlösung finden.